

JOSÉ EMILIO BURUCÚA

Sabios y Marmitones

UNA APROXIMACIÓN AL PROBLEMA
DE LA MODERNIDAD CLÁSICA



LUGAR EDITORIAL

SABIOS Y MARMITONES

JOSÉ EMILIO BURUCÚA

SABIOS Y MARMITONES

UNA APROXIMACIÓN AL TEMA
DE LA MODERNIDAD CLÁSICA

LUGAR EDITORIAL

JOSÉ EMILIO BURUCÚA (n. en 1946), realizó estudios de Historia del Arte e Historia de la Ciencia en las universidades de Buenos Aires y Florencia. Es doctor en Filosofía y Letras de la primera de esas instituciones académicas, donde actualmente se desempeña como profesor de Historia Moderna. Ha escrito ensayos sobre el significado de la perspectiva artística en las civilizaciones del Renacimiento y del Barroco, sobre el papel del arte en la formación de las identidades sociales latinoamericanas y sobre cuestiones iconográficas en el contexto de la cultura colonial andina.

ISBN: 950-9129-76-3

© 1993 Lugar Editorial S.A.

Castro Barros 1754 - (1237) Buenos Aires

Tel: 921-5174 / 924-1555

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

*A mi querido Luis Martín,
dondequiera que esté.*

Prólogo

Este libro es un conjunto de clases, preparadas para los cursos generales de Historia Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires durante los años académicos de 1991 y 1992. Mi propósito y el de mis colaboradores en la cátedra apunta a inducir a una reflexión acerca del concepto de la "modernidad" y de sus fundamentos históricos entre los siglos XVI y XVIII, antes del estallido revolucionario que condujo al triunfo del "proyecto moderno". Parecería necesaria una discusión previa sobre las relaciones entre ese "programa" y los diferentes procesos con los cuales ha sido identificado: industrialización, capitalismo, desarrollo, socialismo. Pero, en nuestro caso, la hipótesis elegida se desprende de la idea de que el tal "proyecto" o "programa" ha coincidido con algunas fases de esos procesos aunque, en realidad, él subsiste más allá de ellos como el plan inacabado de una sociedad terrenal sin privilegios y en busca permanente de su felicidad (Sobre esta base, quizás no resulte difícil distinguir a la "modernidad" de las sucesivas y a menudo pretenciosas "modernizaciones"). Ese "más allá" no debiera de entenderse como una forma metahistórica de la trascendencia sino, por el contrario, significar el nacimiento y el despliegue en el tiempo de aspiraciones colectivas a la construcción de un mundo fraterno, a la libertad y a la igualdad real para todos los hombres.

Nuestro punto de partida se apoya en las ideas de Agnes Heller acerca de la libertad y la democracia radicales como sino final de la modernidad. Según creemos, el programa de la modernidad fue precisamente ése desde sus raíces; expliquémonos: lo moderno habría nacido de la convicción colectiva, cada vez en mayor grado aceptada por las comunidades, los pueblos y las masas de que hay posibilidades reales, concretas, no ilusorias, perceptibles en el futuro de pocas generaciones, de construir una sociedad nueva **sin** privilegios ni desigualdades basadas en un orden sagrado o absolutizado, apriorístico y trascendente. La aceptación de la factibilidad de una sociedad libre, igualitaria y fraterna, no podía sino desembocar en el ejercicio de una razón crítica con todas sus consecuencias y contradicciones. Pues sólo el libre examen de la naturaleza y de la sociedad, comunicable y abierto a la confrontación práctica y eidética, garantizaría la fundación de aquella sociedad nunca intentada antes. Este movimiento, hoy universal,

despuntó en Europa como consecuencia de la disolución progresiva del milenarismo a partir de la derrota de la **Bauernkrieg** y del primer anabaptismo munsterita, o bien, de la transformación de aquel milenarismo en utopía racional y en proyecto de construcción política, basada sobre la abolición de los privilegios.

He aquí el meollo del asunto: la aparición, en la Europa que emerge de la crisis del feudalismo, de posibilidades concretas de instalar una sociedad sin diferencias de nacimiento, de fortuna y de creencias entre los hombres. La Revolución francesa encontró la síntesis discursiva para la nueva cultura que se abría paso desde el 1500: libertad, igualdad, fraternidad; mas nuestro trabajo consistirá en la búsqueda, en los que llamaremos siglos clásicos de la modernidad (XVI al XVIII), de algunos rastros del combate que las clases, los pueblos y los individuos emprendieron para realizar aquella sociedad en potencia que vislumbraban. A tal punto es posible que los tres ideales se encontrasen en el horizonte de sus acciones, que incluso las contrafiguras, las paradojas e hipertrofias de la libertad, la igualdad y la fraternidad llegaron a despuntar en aquel período previo al de la formulación explícita y sistemática del "proyecto moderno". Libertinaje, violencia revolucionaria, anarquía, estados policiales y represivos, y la melancolía como mal social generalizado, producto de las frustraciones de la esperanza en el mundo nuevo, fueron algunas de aquellas deformidades de los tres pilares del "programa" que ya se presentaron como constelaciones o sistemas de fenómenos en la época moderna clásica.

Un segundo punto que nos interesa subrayar en el prólogo se refiere a la posibilidad efectiva de que el tal "proyecto de la modernidad" fuese, desde el principio, la obra de, por y para todos los hombres. Una respuesta afirmativa, que no echase mano del concepto hegeliano de la "astucia" de la razón y de la historia, debía de fundarse en la prueba de creaciones culturales comunes a clases y grupos sociales dispares. Así nos topamos con la necesidad de registrar momentos, lugares y hechos, en el período de nuestro interés, respecto de los cuales pudiera decirse que habían sido el resultado de acciones convergentes e igualitarias, en las que hubiesen participado hombres del pueblo y agentes de las élites. De esa manera, se ha ido definiendo, a la par del desenvolverse de la meditación histórica, la noción de convergencia cultural, y se ha procurado identificar los espacios físicos, simbólicos e intelectuales en los que ella acaeció. Esos sitios se asemejan a las zonas de los mares donde las corrientes cálidas se ponen en contacto con las aguas frías y se produce una pasmosa proliferación de especies vivas. Los ámbitos de la convergencia son el continente de asombrosas precipitaciones de obras e ideas que suelen transformar a la existencia humana en algo digno de ser vivido. La cocina se perfila como uno de esos lugares privilegiados de la transmisión cultural en todos los sentidos, con un grado de intimidad y espontaneidad, además, que hace verdaderamente inextricables las "mezclas" o "potajes" en ella producidos. Robert Darnton ha explorado

este **topos** en un bello ensayo sobre los cuentos de hadas y de fantasía en los albores de la época moderna. Mientras tanto, algunos títulos de la cinematografía actual insinúan que la cocina sigue siendo un **melting pot** cultural, del que se aguarda el brote de una nueva civilización reparadora de lo humano. Recordemos sobre todo *La fiesta de Babette* o *Lunga vita alla signora* e inclusive *El cocinero, el ladrón, la mujer y su amante*,[terrorífica alegoría sobre el divorcio radical entre la modernidad y la fase actual del capitalismo. Tal vez no sea caprichoso citar también el verso pergeñado por un rockero de Buenos Aires: "Se acerca inevitablemente el momento en el que un plato de fideos y los valores humanos se confundirán".

El libro trata, pues, asuntos muy dispares en un arco temporal de más de tres siglos. El primer capítulo se ocupa del reconocimiento de algunos espacios de convergencia cultural en el siglo XVI, desde las sensaciones colectivas de miedo y las actitudes ante la muerte hasta las fiestas, la comida y las imágenes del más allá. Los tres capítulos siguientes intentan presentar una relectura de ciertos aspectos críticos de la vida europea en el siglo XVII, a la luz de las interpretaciones que la Ilustración hizo de ellos; los años crueles del absolutismo y de la reacción nobiliaria quedan así enmarcados entre las diversas formulaciones del "proyecto moderno", sus fracasos y sus triunfos, al mismo tiempo que se propone un camino para estudiar las vertientes de la convergencia en la cultura ilustrada del siglo XVIII. El quinto capítulo es tan sólo un panorama del combate por la fraternidad humana en el siglo XVI, categoría que superó entonces la matriz cristiana y encontró su primera forma moderna en el nombre, la idea y la práctica de la tolerancia. El último capítulo pasa revista al problema de la melancolía, sus transformaciones y su predominio final en lo que podríamos denominar la faz psicopatológica y también revulsiva de la modernidad; pues, como advertía Fadrique Furió Ceriol en su *Concejo y Consejeros del Príncipe* publicado en 1559, "los desta complissión han gastado y destruido todas las religiones del mundo con sus sueños y necias fantasmas". El lector encontrará luego un apéndice bibliográfico donde se han volcado todas las referencias a las obras y fuentes comentadas en el texto. Se ha preferido este método antes que la nota al pie de página, indudablemente más erudita, académica y precisa, porque se ha querido evitar una dispersión que hubiese anulado el carácter espontáneo de clases y discursos en gestación que tienen los diferentes capítulos del libro. La cantidad y la extensión de las citas documentales cumplen con el propósito de hacer inmediatamente accesibles a los estudiantes las fuentes sobre las cuales se ha construido la argumentación. Por otra parte, si algún valor encierra *Sabios y marmitones*, él reside más que nada en las páginas de Servet, de Burton, de Voltaire o de Da Ponte que aquí se reproducen. Esas son palabras memorables, no las más que sólo sirven como vehículo del recuerdo y urdimbre de un tejido donde se representan los dolores antiguos y las esperanzas siempre renovadas de los hombres de Occidente.

He tenido la dicha incomparable de pensar y armar este libro en un lugar extraordinario del mundo donde toda convergencia creadora parece posible. Aquí estoy todavía, con Aurora a mi lado, en el café Malastranka al caer la tarde. Nos abrigan el humo del té y el murmullo de los parroquianos de tantas cepas que frecuentan el lugar: estudiantes, músicos, turistas, obreros, canillitas. Afuera se han prendido los faros que iluminan el cobre verdoso de la cúpula y las torres de la iglesia jesuita consagrada a San Nicolás. Hemos venido a descansar al café después de haber leído la *Musurgia* del padre Kircher en la biblioteca de los premonstratenses, bajo los frescos en los que Voltaire y Diderot, desnudos y exasperados como almas del infierno, son combatidos por las luces del clero. Después de haber recorrido la calle del Nuevo Mundo, donde Kepler calculó la órbita elíptica de Marte, haber atravesado el Castillo y hecho un alto en la calle del Oro, a cuya vera moraban los alquimistas y Kafka escribió su novela premonitoria. Pronto volveremos a Stare Mesto por el puente de Carlos IV, flanqueado de tantas estatuas que casi asemeja la nave de una iglesia de la que el aire fuese el muro de las capillas. Nos adentraremos en el **ghetto** que custodiaba la criatura muda del buen rabino Loew y bordearemos el cementerio judío, ese laberinto silencioso de lápidas que permite la increíble operación de soñar por antítesis con la música gloriosa y la luz del cielo. En la Parizka, nos sorprenderán detalles inéditos en las fachadas de sus palacios, ornamentos que todavía no hemos descubierto, tras tantos días que llevamos en la ciudad.

Tal vez el hechizo de Praga resida en la circunstancia de ser el producto de la intersección de tres estilos tardíos, el gótico ultraflorido de los siglos XIV y XV, el barroco habsbúrgico del siglo XVIII y el modernismo de la **belle époque**. Por eso ha de ocurrir que experimentemos sensaciones de encantamiento cuando vivimos en medio de esta escenografía urbana, pues aquellas épocas estuvieron signadas por la nostalgia de poderes y certezas perdidas, por la huida hacia fantasías de donde nacieron cuentos de hadas, óperas, novelas de pesadilla y misterio. Recuérdese la ya evocada leyenda del Golem, la literatura de Kafka y el *Don Giovanni* mozartiano, estrenado en el teatrillo de Tyl. O quizás, la magia de Rodolfo II y de sus buscadores de la transmutación metálica, la bondad activa del anarquista cristiano Pedro Chelcicky, aquel maestro lejano de Tolstoi que en el siglo XV escribía "Pues el poder sólo puede ponerse de manifiesto por la crueldad", quizás algo de eso persiste entre la gente amable de Praga, a pesar del tiempo y de las aguas del Moldava que pasan. Porque también es extraño que una ciudad así haya perdurado más de seis siglos desde su primeros esplendores, cuando Carlos IV construía el puente y fundaba la universidad, atravesando luego tanta locura destructora y tanta estupidez. No olvidemos que Praga fue teatro de la guerra contra los husitas, de la Guerra de los 30 Años, presa de Federico II y de Hitler, ocupada por los tanques del Pacto de Varsovia en 1968. Sin embargo, subsisten el milagro de su

belleza y su promesa de que una ciudad puede trasladar a sus calles, a sus espacios públicos, para todos quienes los habitan y recorren, las formas más altas de la existencia humana.

Quisiera agradecer a varias personas que me ayudaron a escribir y publicar este libro. A Aurora, por supuesto, mi mujer, que está siempre a mi lado y que me acompaña a cuanta **peregrinatio philosophica** se me pasa por la cabeza emprender. A mis hijos, a quienes debo la claridad conceptual que estas páginas puedan tener, ya que sus preguntas continuas acerca de lo que escribo me han obligado a poner en orden mis ideas. A mis maestros y amigos, Angel Castellan —de él recibí lecciones inolvidables y una cátedra prestigiosa en la Universidad—, Héctor Ciocchini, quien admitió generosamente que yo saqueara su pensamiento, Héctor Schenone, un ejemplo incansable de jovialidad intelectual. A mis colegas y ayudantes de la cátedra de Historia moderna, en especial a Omar Bagnoli, cuya indulgencia para conmigo lo lleva a la inocente locura de entusiasmarse con estos temas, y a Rogelio Paredes, tan joven y tan culto que no ceso de aprender de sus lecturas. A mis becarios Laura, Andrea, Gabriela, Marta, Mariano y Rafael, con quienes comparto disquisiciones interesantes y un tiempo enriquecedor. A mis alumnos del curso normal y del seminario que realicé en 1991: sus preguntas y sus propias búsquedas en las fuentes que les propuse analizar ampliaron el horizonte de mis conocimientos. Al profesor Manuel Lamanna, que se interesó en mi trabajo y me presentó al editor. Y **last but not least**, a mi editor pues, publicando libros, asume una de las tareas de mayor riesgo y coraje en la Argentina de nuestros días. Como ya es de rigor decir, a todos ellos se deben las bondades de este libro; a mí exclusivamente, sus defectos.

PRAGA, FEBRERO DE 1992.

Capítulo I

Algunos apuntes acerca de la convergencia cultural entre las élites y las clases populares a partir del Renacimiento

La palabra "cultura" suele utilizarse abusivamente en singular para aludir a todo el mundo de la creación humana, de las costumbres, de las ideas y creencias, en una época y en un área geográfica determinadas. Quizás esa unicidad de la cultura resulte válida en el caso de los antropólogos y los etnólogos cuando ellos estudian una etnia muy bien delimitada y restringida, pero apenas nuestro interés se amplía y abarca un horizonte más vasto, a medida que las organizaciones sociales y políticas que analizamos se hacen más complejas e incluyen dentro de sí una estratificación en clases o bien involucran a pueblos diferentes, con lenguajes y modos de vida dispares, se hace necesario pensar el campo del trabajo material e intelectual de los hombres en términos de interacción e intersección de varias "culturas". En el caso del siglo XVI europeo, ese panorama de la creatividad social era tan rico y multiforme que no sólo es posible distinguir entre una cultura de élite y una cultura popular, sino que parece más ajustado hablar de "culturas de élite" y "culturas populares", ambas en plural.

Respecto de las primeras, varios sistemas de pensamiento y de acción proyectiva sobre lo real se hallaban en disputa durante el siglo de máxima expansión del Renacimiento. Las universidades aún estaban dominadas por la escolástica de cuño aristotélico y, si bien esto parecería querer decir que el mundo académico permanecía conservador y anticuado, es necesario señalar que, en Padua, el pensamiento peripatético evolucionaba hacia un nuevo naturalismo racional y ponía en tela de juicio las nociones habituales sobre la inmortalidad del alma, las realidades espirituales y sobrenaturales. Alrededor de los príncipes, en las cortes frecuentadas por filósofos, poetas y artistas, prevalecía el platonismo con un fuerte sesgo aristocrático y contemplativo. No demasiado lejos de esta corriente, se situaba el rebrote de la tenaz cultura hermética y alquímica, un sistema de pensamiento que se apoyaba en una red de correspondencias y relaciones mágicas, metafóricas, numéricas, y que culminaba en una práctica transformadora del mundo. La tradición técnica de la Antigüedad, la de Arquímedes, Herón y los constructores de ingenios y autómatas, renacía en ese saber teórico e instrumental que entusiasmaba a altos y exquisitos filósofos, como al neoplatónico Ficino o al puro hermetista Giordano Bruno, pero que también podía

confundirse con las creencias y acciones más arraigadas en las clases populares, con ese cúmulo aparentemente inorgánico de la magia o de la alquimia plebeyas. En la segunda mitad del siglo XVI, dos culturas de fuerte cuño religioso, "nuevas" en la medida en que revitalizaban el viejo cosmos cristiano, se expandieron entre las élites europeas: la católica jesuítica y la protestante de raíz calvinista, sostenidas ambas por una organización pedagógica de base científica como Europa nunca había conocido hasta entonces. Aclaremos, por otra parte, que esas élites formadas en la religiosidad nueva abarcaban también capas sociales más amplias que las de la antigua aristocracia; la burguesía rica y las clases medias eran beneficiarias principales del esfuerzo educativo de las iglesias.

La cultura popular del Quinientos tampoco presentaba un carácter homogéneo. Si bien las formas generales de la vida material y espiritual de la gente común, del "villano", del **menu peuple**, de las **low classes**, procedían en su mayor parte del secular sustrato rural, ya había diferencias entre los ritmos de existencia, las costumbres y las ideas corrientes de los hombres del campo y de la ciudad. En el medio urbano sobre todo, comenzaba a distinguirse un grupo de artesanos inquietos, capaces de leer y escribir, quienes construían una cultura técnica nueva, hecha del ejercicio cotidiano de la observación y de la capacidad inventiva práctica, un saber "vulgar", por cuanto las lenguas vernáculas eran los mecanismos privilegiados de su difusión, y razonable a la vez, ya que su finalidad apuntaba al logro de efectos claros, sencillos y repetibles. El espacio social en el cual esta cultura crecía se ensanchaba progresivamente hacia los sectores burgueses, constituyendo **per se** un ámbito de convergencia de clases por donde transitaban incluso los poderosos más encumbrados, a la hora de aumentar sus energías para la guerra o bien llevados por una casi loca curiosidad como es el caso de algunos príncipes alquimistas, el gran duque Francisco I en Toscana o el emperador sacrorromano Rodolfo II en Praga. Por cierto que nuestro cuadro de las culturas del siglo XVI podría esquematizarse con un conjunto de cajas chinas extrañamente ensambladas o, mejor aún, con los asombrosos dibujos topológicos de Brouwer.

La historiografía euroatlántica ha hecho un gran esfuerzo en las últimas décadas por separar los estratos culturales, los sistemas mentales que caracterizaron a las élites y al pueblo en la época de la primera modernidad. Los historiadores franceses, pertenecientes a la tradición de la revista *Annales* o profundamente marcados por ella, parecen haberse inclinado por el predominio de las élites a la hora de definir un clima cultural. Las escuelas inglesas, así la marxista como la liberal clásica, desarrollaron sobre todo la problemática de la autonomía y creatividad de las culturas populares. Entre tanto, los italianos, Cantimori y Ginzburg por ejemplo, y los norteamericanos, tal el caso de Darnton y Davis, se ocuparon más bien de los mecanismos de comunicación o transmisión entre los estratos, en un impulso paralelo al del

francés Vovelle quien redefinió en términos historiográficos la categoría antropológica de los "intermediarios culturales". Pero incluso los autores de este grupo, geográficamente difuso, más atraídos por el tema de la circulación de creencias, **topoi**, formas, imágenes e ideas, han aceptado las explicaciones globales de la civilización europea que describen la existencia de un abismo creciente entre las culturas de la élite y las del pueblo a partir del siglo XVI. El control planificado y sistemático, la presión y la hostilidad de las primeras respecto de las segundas son también hechos admitidos. No es nuestra intención discutir las líneas generales del cuadro trazado, que sigue guardando coherencia con los datos y las tendencias siempre confirmados por los hallazgos y redescubrimientos en el campo de la historia del libro, de la iconografía, de las fuentes orales. Sólo procuramos indagar ciertos fenómenos culturales que aquel reconocido abismo no pudo haber anulado; se trata de situaciones de coincidencia, cada vez más excepcionales, es cierto, a partir del Renacimiento tardío, pero que nunca se extinguieron del todo, ocasiones fugaces en las que el sabio encumbrado se unió al villano, al campesino, al vagabundo, para vislumbrar juntos una experiencia de creación común. Este capítulo no irá más allá del planteo del asunto, se contentará con identificar y describir sumariamente los lugares físicos, existenciales y mentales en los que, por sobre el foso cultural, se produjo la convergencia en los comienzos de la modernidad. Y si el propio lenguaje fue, como es natural, nuestra primera pista en la búsqueda de los espacios de la comunicación, ya en esta fase incipiente de nuestro trabajo la comida y el sitio de su elaboración, la cocina, se nos revelaron como una zona profunda y pertinaz de la convergencia. De ahí el encuentro que postulamos entre los sabios y los marmitones, esos humildes seres que pelaban nabos, cortaban cebollas, limpiaban caceros, cocían potajes, salaban carnes y probaban viandas destinadas a los hombres letrados y poderosos, ocurriendo a menudo que aquellos sabios descendieran a sus fogones para hurgar en algún secreto de la cocina, aconsejar el uso de una especia, recetar una forma de cocción y una salsa, o simplemente recordar episodios lejanos de la niñez, las figuras casi desdibujadas de sus madres y nodrizas que enhebraban historias entre los vapores y los perfumes de sus marmitas. "El Señor también está entre los cazos", decía Santa Teresa de Avila, y sospecho que el vínculo expresado en nuestro título ha persistido hasta el presente, de manera que él podría caracterizar muy bien a un estudio de la convergencia cultural que abarcara toda la modernidad clásica hasta el 1800. Sin embargo, es posible que otras asociaciones contengan a la postre una mayor fuerza poética: tal vez sean adecuados el binomio eruditos-bufones para el período barroco y el par filósofos-peluqueros para los tiempos de la Ilustración. Algunos destellos de estas relaciones se encontrarán en los capítulos siguientes. Dediquémonos en este apartado a los nudos culturales tejidos en el siglo XVI, cuya versión más interesante hemos anunciado y reservado para las cocinas.

Aunque resulte algo contradictorio con la síntesis historiográfica que acabamos de esbozar, el estudio más exhaustivo y espectacular de un caso de convergencia de muy larga duración se encuentra en el origen de la escuela de *Annales*. Pues la primera gran obra de Marc Bloch, fundador junto a Lucien Febvre de la revista famosa que dio su nombre a esa corriente de la **histoire-problème**, estuvo dedicada al análisis de una creencia, persistente entre los siglos XI y XVIII, en el poder de curación de las escrófulas ejercido por los reyes de Francia e Inglaterra. El libro de Bloch, *Los reyes taumaturgos*, fue publicado en 1924 y es uno de los más fascinantes trabajos que se hayan escrito sobre la manera en que se formó, desde la Antigüedad, y perduró, en la Alta Edad Media, una convicción multitudinaria en ciertas facultades mágicas de la monarquía sagrada. Esta idea compartida e imprecisa sufrió, a partir del siglo XI, una operación de delimitación por parte de las élites, para satisfacer necesidades de legitimación de los primeros Capetos en Francia y de los reyes normandos en Inglaterra: los monarcas de uno y otro lado del Canal de la Mancha poseyeron desde entonces, a los ojos de los súbditos propios y ajenos, la virtud taumatúrgica de curar las adenopatías tuberculosas (escrófulas) mediante el solo tacto, aplicado a las heridas de los enfermos durante una ceremonia especial y exclusivamente convocada para que la realeza cumpliera su función terapéutica. Cabría plantear aquí una de las cuestiones más arduas en cualquier intento de recreación psicológica del pasado, esto es, la de la sinceridad de los actores, sobre todo en el caso de los grupos de élite a los que es posible imaginar como fríos manipuladores, cínicos que, en el fondo de sus corazones, sólo creían en la eficacia práctica de los instrumentos mentales destinados a la conservación de su poder. Sin llegar a tales extremos de hipocresía, podríamos decir que los hombres letrados, los miembros de las cortes, los funcionarios reales eran honestos en cuanto a la expresión de lo creído pero prisioneros de una "falsa conciencia", fruto de la percepción ideológica que les inducía la necesidad de defender y reforzar sus propias posiciones de poder. Mas esto tampoco basta, porque las situaciones-límite de cada existencia individual suelen producir un tembladeral para las "falsas conciencias", del que ellas emergen más fuertes o bien hechas añicos pero, en todo caso, siempre crispadas, de manera que los síntomas de tales tensiones terminan por quedar al descubierto e invadir el campo de lo colectivo y de la historia. En cuanto al pueblo, a primera vista parece sencillo atribuirle la creencia sincera en la taumaturgia real, sobre la base de su tradicional credulidad; no obstante, esto también se presenta muy pronto como un juicio apresurado, consecuencia más bien de una generalización prejuiciosa, pues cuántas veces el pueblo no despliega un escepticismo que se desliza de la resignación a la crítica contestataria y se muestra tan razonable cuanto el intelectual más desencantado y filoso. Por todo ello creo que la creencia en el poder curativo de los monarcas franceses e ingleses fue, a lo largo de siete siglos casi, uno de los lugares de la con-

vergencia cultural que estamos buscando: lugar físico, el atrio de los hospitales e iglesias donde la ceremonia se llevaba a cabo; lugar imaginario, la red mágica del mundo que vincula al todo consigo mismo; lugar existencial, el de una experiencia compartida por las élites y el pueblo, el de un temblor anímico común ante el miedo a la enfermedad, al dolor y a la muerte.

El proceso por el cual se disolvió esa convergencia construida alrededor de la taumaturgia de los reyes incluyó también una serie de vaivenes en los que sabios e iletrados cumplieron sin solución de continuidad los papeles activos y pasivos, es decir, que presionaron y fueron presionados para aceptar la creencia, o bien que dudaron, unos y otros, hasta destruirla. Ya en el siglo XII, el monje Guillermo de Malmesbury desechaba la transmisión hereditaria del poder curativo. En todo caso, si los reyes sanaban mediante el tacto, eso ocurría debido a que podían ser santos y como tales, no por tratarse de reyes, recibir el don del Espíritu.

"En nuestra época, algunos se sirven de estos milagros para una obra falsa: pretenden que el rey posee el poder de curar esta enfermedad, no en virtud de su santidad, sino a título hereditario, como un privilegio de la casta real."

El que finalmente se impusiera la aceptación del don taumatúrgico, por sobre la opinión de los teólogos celosos del monopolio eclesiástico de los poderes espirituales, debió de ser el efecto tanto de los intereses políticos del sector regalista de la élite cuanto de las necesidades populares, afianzadas por siglos de costumbre, de identificar con las funciones de mando aquellas facultades sacerdotales vinculadas a la capacidad de actuar sobre los cuerpos y sus males físicos o morales. Cuatro siglos más tarde, cuando algunos intelectuales extendieron la duda a cualquier posibilidad del ejercicio de un don sobrenatural por parte de los hombres, la parte de la élite cercana al poder real hubo de temer el contagio de la incredulidad entre la burguesía letrada, primero, y entre el pueblo, después. Esta interpretación es aplicable a un episodio en la vida de Miguel Servet: en 1535, el médico aragonés manifestaba su escepticismo respecto del fenómeno de la cura de las escrófulas en las notas adicionales a una edición latina de la *Geografía* de Tolomeo:

"Se dicen de los reyes de Francia dos cosas memorables: en primer lugar, que existe en la iglesia de Reims un vaso perpetuamente lleno de crisma, enviado del cielo para la coronación, con el que son ungidos todos los reyes; y en segundo término, que el Rey, por su solo contacto, cura las escrófulas. Yo he visto con mis propios ojos cómo el rey tocaba a varios enfermos de esta afección. Si fueron efectivamente curados, eso yo no lo vi."

En 1541, tras haber recibido quizás muestras de rechazo de esa desconfianza por parte de otros intelectuales, o tal vez por una imposición política, Servet se echó atrás y reemplazó la última oración que citamos por la siguiente: "Oí decir que a varios enfermos les fue devuelta la salud".

En el siglo XVIII, la homogeneidad creciente de la opinión de las élites acerca del poder del tacto real, vilipendiado más y más por los **philosophes** como una superstición ridícula, condujo no sólo al descrédito de la creencia sino a la destrucción de los lugares de la convergencia cultural que ella implicaba. Y una vez más, aunque la acción de las élites resultó fundamental, según lo sugerido por Bloch, habría que preguntarse si no tuvo un peso considerable en la disolución de la creencia la descristianización de las masas campesinas a lo largo del Setecientos, asunto que ha estudiado Vovelle y que tuvo una dinámica propia, ajena a las presiones de las clases en el poder. Es probable que la disipación del miedo, a pesar de su última manifestación exasperada en la **Grande Peur** de 1789, o mejor dicho, su metamorfosis social hacia formas individualizadas, no colectivas, del temor, haya sido una de las causas de aquella descristianización y del estallido de nuestra convergencia. Pero hay que decir varias cosas más sobre el miedo como lugar primario y elemental del encuentro entre los sabios y los marmittes en el siglo XVI.

Lucien Febvre, el co-fundador de *Annales* junto a Marc Bloch, planteó de manera implícita la problemática de la convergencia cultural en su bello libro *La religión de Rabelais. El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, cuya primera publicación data de 1942. Allí Febvre habló de un "instrumental de la mente" compartido por todos los europeos del siglo XVI. Por más que la lógica aristotélica y el silogismo reinasen en las escuelas filosóficas de las universidades, letrados y hombres comunes manejaban un sistema lógico mucho más simple en las argumentaciones de la vida cotidiana y aplicaban sin temor a equivocarse algunas inferencias prohibidas por el peripatetismo y por todos los formalismos del pensamiento que le han sucedido hasta nuestros días. A manera de ejemplo, la concatenación "Si $A \Rightarrow B$, entonces $B \Rightarrow A$ " era considerada una operación válida sin condiciones previas, por lo cual se explica la vigencia de ciertos argumentos que hoy serían tenidos por absurdos. Entretanto, en el orden de los contenidos de las ideas y de las emociones, el cristianismo lo impregnaba todo, era como el "aire que se respira", dice Febvre. La presencia de la Iglesia institucional en cada acto de la vida diaria, desde la mañana hasta la noche, y en cada momento fundamental de la existencia de los individuos, acentuaba ese sello cristiano sobre la realidad. Por lo general, los hombres eran parcos en el hablar; en los relatos de la época, el charlatán aparecía siempre como un embaucador o un tonto al que el tiempo se encargaba de castigar. El conocimiento se propagaba básicamente por la vía oral, así el

que se impartía **ex cathedra** en las universidades como el que circulaba en la aldea. Frente al libro, que iniciaba entonces su carrera de éxitos, el **Oui-dire** seguía siendo una fuente apreciada del saber corriente. Claro está, en ese aspecto, había comenzado ya una separación entre la ciencia expuesta y aprendida de los libros y el conocimiento rústico, impartido en la plaza, en el fogón, en el molino. Los intelectuales, hombres de aire libre todavía hasta el 1500, según Febvre, se convertirían poco a poco en esos hombres de invernadero que aún pueblan laboratorios y bibliotecas. Pero en dos puntos de apoyo fundamentales para cualquier actividad mental, la coincidencia de las élites y el pueblo aún se mostraba muy fuerte: el sentido del tiempo, que conservaba un carácter cíclico, impreciso y flotante, y el sentido de lo imposible, que estaba directamente ausente del pensamiento, inclusive del discurrir científico; no existía entonces la barrera que más tarde se erigiría entre lo natural y lo sobrenatural, cualquier monstruosidad parecía creíble e ingresaba de pleno derecho en las taxonomías de la ciencia. El armazón del concepto global del mundo no había dejado de ser el sistema mágico-astroológico, con todas sus derivaciones adivinatorias y su despliegue de horóscopos que explicaban el pasado y el futuro. La descripción de Febvre nos ha remitido nuevamente al miedo como vivencia última, porque detrás del tiempo que vuelve sobre sí mismo, detrás de la posibilidad aceptada de un apartamiento sin límites de las normas naturales (y en ello radica la ocasión de una monstruosidad infinita), detrás del dominio que los astros poseen sobre el destino, anidan los terrores invencibles de los hombres. Otra vez nos topamos con el miedo en la situación originaria de la convergencia creadora que nos ocupa.

En 1978, Jean Delumeau publicó el primer libro de una trilogía dedicada a la historia del desasosiego y de la alegría de los hombres entre la primera crisis del feudalismo y la disolución del Antiguo Régimen. Ese primer volumen se llamaba precisamente *El miedo en Occidente (siglos XIV a XVIII). Una ciudad sitiada*, y partía de una interesante clasificación del temor que nos ayuda a diferenciar las situaciones de confluencia de las de dominación cultural. Delumeau distingue los miedos espontáneos de la gente de los reflejos o derivados; es posible trazar una división de los espontáneos y separar, a su vez, los miedos permanentes de los cíclicos. Los primeros se relacionaban con aquel instrumental compartido de la mente que Febvre había definido para comprender las culturas del siglo XVI: eran el miedo al mar incommensurable ("Mar mutable donde abundan todos los temores", cantaba Marot en su *Lamento* primero), el miedo a lo desconocido, a la agresividad del vecino, al maleficio provocado por los otros, a los animales salvajes, a los meteoros, al poder de las estrellas, a los espectros y fantasmas. Estos pavores golpeaban a todos los hombres, sin distinción de clases, sobre todo por las noches, que eran tan tenebrosas en los campos como en las ciudades, hasta que durante el siglo XVIII comenzaron a expandirse los alumbrados públicos. El aristocrático y refinado Ronsard

transmitía un temblor singular a los versos de su *Himno de los Demonios*:

"Y cuando un gran miedo va asaltando nuestros corazones,
el pelo se nos eriza en la cabeza y la frente, gota a gota,
hasta nuestros talones el sudor nos perturba.
Si estamos en la cama, no nos atrevemos a levantar los brazos
ni siquiera apenas a girar el cuerpo entre las sábanas."

Precisamente el objeto cultural de la modernidad por antonomasia, el libro impreso, fue un medio nuevo y maravilloso para conjurar el terror exacerbado por las tinieblas: la lectura común, al abrigo del hogar y de los fogones, permitía disipar las angustias, construir pequeños sentimientos de solidaridad, llorar y reír en compañía; siempre podía encontrarse, por remoto y aislado que fuese un lugar, algún viajero, peregrino o aventurero vuelto al pago, que supiese contar y leer historias. Los miedos cíclicos se vinculaban, en cambio, con las calamidades recurrentes del hambre, la peste y la guerra, que también afectaban a todos los hombres pero que se ensañaban particularmente con los pobres.

Los temores reflejos o derivados se apoyaban en los espontáneos, sobre todo en las desconfianzas despertadas por los otros, por los hombres diferentes, y alcanzaban su forma eficaz gracias a las operaciones de ingeniería social y política de las élites. Se trataba de miedos que eran producto de manipulaciones intelectuales, jurídicas o estéticas a cargo de los nobles, los funcionarios, los artistas y teólogos. En 1510, el médico Symphorien Champier, al servicio de la nobleza, decía: "El señor debe procurarse solaz y delicia de las cosas que provocan pena y trabajo en otros hombres (...) pues por el miedo que las gentes del pueblo tienen de los caballeros ellas trabajan y cultivan las tierras ante el miedo y temor de ser destruidas". El abanico de estos pavores abarcaba al turco, al judío, al enfermo, al hereje, a la mujer, a la bruja y, por supuesto, a Satán, el ser hipertrófico que se agazapaba detrás de todos ellos. La clerecía tuvo un papel central en la definición de los miedos reflejos que, desde el fin del siglo XV y hasta el 1700, fueron un mecanismo privilegiado de intrusión de la teología en la vida cotidiana. De modo que la clasificación de Delumeau nos ha ayudado a trazar un límite bastante preciso entre los espacios de convergencia y los de la dominación culturales, referidos a una misma situación existencial básica, e incluso nos ha permitido acotar una zona intermedia de conflictividad en los miedos cíclicos, tan unidos a las secuencias férreas de las crisis del Antiguo Régimen: escasez de alimentos, hambre, enfermedad, epidemia, sublevación, guerra.

Los laberintos históricos y antropológicos del miedo son ilimitados. Podríamos preguntarnos si acaso las formas múltiples que él asumió en el largo tiempo iniciado por la primera crisis del feudalismo no son sino expresiones de un temor elemental y ahistórico a la muerte. Philippe

Ariès en *El hombre ante la muerte*, libro publicado en 1977, introdujo una periodización de las actitudes de los europeos frente a la extinción de la vida; Michel Vovelle, en su obra *La muerte y el Occidente de 1300 a nuestros días* (1982), discutió la excesiva generalidad de los conceptos de Ariès pero aceptó, con mínimas variantes, aquella cronología y la denominación esencial de las etapas. La primera actitud reseñada es la de la "muerte colectiva y domesticada", vigente en la Alta Edad Media entre la época carolingia y el renacimiento de las ciudades en Europa; en los términos de nuestra indagación, habría sido un momento de máxima convergencia de las élites y del pueblo alrededor de las emociones que la muerte inspiraba, alrededor de la creencia en el pecado como su causa primordial, en torno a la certeza respecto de la inmortalidad de las almas y la eficacia de los ritos de pasaje al más allá. La segunda actitud, la de la "muerte de sí mismo", nació con el individualismo de los *litterati* entre los siglos XII y XIII y se expandió a favor de la crisis del feudalismo a partir del Trecento; surgida de una vivencia de las élites, enfrentada al consenso anterior sobre la muerte domesticada, aquélla produjo una nueva convergencia en el área del horror a la caducidad del cuerpo y en el surgimiento de la idea de lo macabro. La tercera actitud, la de la llamada "muerte larga y próxima", correspondió a los siglos de nuestra modernidad clásica y se caracterizó por la ruptura de la convergencia en el plano de los ritos, que las élites reemplazaron progresivamente por la ciencia, y en el sentido del pecado, muy debilitado entre los poderosos y letrados; una cierta coincidencia resistía en la experiencia nueva del miedo a ser enterrado vivo. La cuarta actitud acompañó a los progresos de la familia burguesa nuclear y se erigió sobre la desesperación frente a la "muerte ajena", la del ser amado, el cónyuge, el hijo, el hombre genérico visto como un hermano; al mismo tiempo, se extinguían las creencias tradicionales en el pecado y en la inmortalidad: parece dudoso que haya existido en ese siglo XIX una convergencia fuerte sobre esta constelación de elementos psico-históricos tan ligados al horizonte existencial e ideológico de la burguesía, aunque es posible que sí haya habido una hegemonía cultural del complejo de la muerte ajena. La quinta y última actitud es la de nuestro siglo, resultado de una hiperbolización ejercida sobre el yo que ha culminado en el sentimiento de la "muerte negada e invertida"; así hoy sentimos vergüenza ante la muerte a la cual tratamos de escamotear y relegar a la sala hospitalaria de terapia intensiva. Pero sospecho que no hay convergencia ninguna, ni hegemonía, ni dominación, sino simplemente divorcio entre las élites y las clases populares acerca de este punto: la gente común se niega a aceptar la forma más alienante de relación con la muerte que la historia haya conocido.

Valgan aquí dos paréntesis extraídos de la teoría psicoanalítica y de la antropología filosófica. En su ensayo sobre *El malestar de la cultura*, publicado en 1930, Freud presentó la obra creadora de los hombres en los planos de la religión, el arte y la ciencia, como el producto

de una doble represión aplicada al principio del placer y al instinto destructivo o tanático. Sobre todo esta última operación construía, para él, la conciencia moral, pero instalaba a la par el sentimiento de culpa y la tensión en el centro mismo de la cultura. Las primeras páginas del ensayo, dedicadas al análisis del "sentimiento oceánico" descrito por Romain Rolland, insinuaban que el fracaso de la religión, de la ciencia y del arte como lenitivos eficaces del dolor humano se hallaba en el origen de la frustración cultural, y más que nada la retirada de la religión de ese papel fundante de la vida humana había sido el punto de partida de una civilización inédita, la de la modernidad, a la vez que el principio de la radicalización del "malestar". El mundo moderno intentó la constitución de una nueva conciencia moral, basada en el **desideratum** de la fraternidad universal. Podríamos decir que los fracasos del proyecto moderno han llevado en nuestro siglo a la liberación simultánea del principio del placer y del instinto tanático, sintetizada en un narcisismo terminal que explica quizás la hipérbole del yo y la obsesiva negación de la muerte a la que Ariès y Vovelle se han referido para caracterizar la última actitud de los europeos ante el fin de la existencia.

Nuestro segundo paréntesis nos retrotrae a la reflexión antropológica de finales del siglo XIX y a sus ecos en la obra del singularísimo historiador de la cultura que fue Aby Warburg (1866-1929). Hermann Usener, profesor de etnología en la Universidad de Bonn y especialista en la interpretación psicológica de los mitos griegos, guió las lecturas de joven Warburg hacia el libro *Mito y ciencia* del italiano Tito Vignoli, publicado en Milán en 1879, donde se encontraba un cuadro genérico de la evolución histórica de la humanidad centrado en la experiencia primordial del miedo. Para Vignoli, los hombres comparten con los animales el reflejo de huida ante lo desconocido, pero se separan de ellos cuando se descubren capaces de dominar su pánico por medio de la reducción intelectual de lo ignoto a lo que les es familiar. Gracias a la diversificación de esas respuestas y a su aprendizaje transmitido de generación en generación, los hombres crean la cultura (la religión, el arte, la ciencia, la técnica, la filosofía), esto es, una suerte de segunda naturaleza o sistema de objetos físicos y mentales, erigidos para dominar el miedo animal. Cuando, a partir de 1908, Warburg se interesó en la pintura de tema astrológico del Quattrocento italiano, las ideas de Vignoli le sirvieron para explicar la resurrección renacentista de la vieja cosmología pagana en términos de rescate de una tradición de pensamiento racional ocupada en la búsqueda de una red armónica de causas que anudaban la totalidad de los fenómenos naturales y humanos. Pero Warburg percibió, más allá de Vignoli, la ambigüedad de los símbolos astrológicos, en particular, y de todos los objetos culturales, en general: si bien las constelaciones habían sido una herramienta lógica para el arduo trabajo de los hombres por orientarse en la oscuridad y entre lo desconocido, apenas una crisis cualquiera desnudaba la pre-

cariedad de la existencia y despertaba los miedos primordiales, el instrumento inventado con el fin de otorgar transparencia y hacer confiable el camino humano solía oscurecerse, de manera que sólo el nombre y el mito pavoroso del dios o demonio, utilizados para identificar un conjunto de estrellas, permanecían en el horizonte de sentido de la cultura. Los temores renacían y con ellos la necesidad de intentar nuevas vías para domeñarlos. El siglo XVI había sido una época de desgarradoras contradicciones en el saber de las tradiciones occidentales, la greco-latina y la judeo-cristiana; la astrología impregnaba a ambas y, en consecuencia, la hipertrofia de su sentido mágico implicó también la aparición de graves exasperaciones en la una y en la otra: las luces del pensamiento antiguo se desviaron a menudo hacia un esoterismo asfixiante, mientras que la teología transitaba por la ciénaga del satanismo cuando asignaba al mal un poder inconcebible desde la perspectiva de un mundo y de una criatura engendrados por la divinidad infinitamente bondadosa y perfecta de las Escrituras. Aquellos derroteros nuevos serían tanto la interiorización de la experiencia religiosa, sancionada por la Reforma protestante, cuanto la ciencia moderna que fundaban los astrólogos puramente matemáticos, es decir, quienes llamamos astrónomos en el presente. **Per monstra ad sphaeram.** A través de los horribles monstruos inscriptos en el cielo, el centauro, el escorpión, el macho cabrío, la luz sangrienta de Marte y la mortecina de Saturno, los nuevos sabios descubrían el armazón cuantificable de la naturaleza. Y para el Warburg de los años 20, salido del horror de la guerra y del marasmo de su propia locura, nuestro siglo debía de hallarse en una encrucijada tal vez más radical que la del quinientos. De ahí su urgencia por la descripción de las imágenes e ideas de toda la tradición de Occidente, su afán de presentar el cuadro sistemático de lo que él llamaba la "memoria social" de nuestra cultura. Ese fue el propósito de una empresa monumental que Warburg sólo alcanzó a esbozar y que aún continúan sus discípulos en el marco del instituto formado sobre la base de su fabulosa biblioteca en Londres. Se trata de preservar las formas intelectuales y estéticas sobre las cuales nuestra civilización será capaz de domesticar una vez más el pavor de la existencia y esperar que la luz de un nuevo día ilumine el horizonte desconocido del futuro. Sin que olvidemos, claro está, que el miedo y la muerte, esas tenazas de la nada, han de seguir amenazando el destino de los hombres. Pero el empeño socrático no habrá de desfallecer, si queremos conservar la esperanza de nuestra humanidad; el esfuerzo de autoconocimiento racional, que cada ciclo de la historia de Occidente reformula, rehace los antídotos del miedo. En las vigiliass de la modernidad clásica que estudiamos, por ejemplo, el poeta François Villon se había dirigido, entre socarrón y filósofo, a un poderoso de su tiempo con estos versos:

"Príncipe, en síntesis, lo conozco todo.
Conozco a pálidos y rubicundos.

Conozco a la Muerte que todo lo consume.
Lo conozco todo, salvo a mí mismo."

Antes de superar el miedo como **topos** primario de la convergencia, permítaseme un último **excursus**. En 1932, Georges Lefebvre publicó su libro *El gran miedo de 1789. La Revolución Francesa y los campesinos*, un estudio de la explosión de pánico colectivo que estalló en los campos y ciudades de Francia entre la Toma de la Bastilla y la consolidación política de la asamblea revolucionaria durante el mes de agosto de 1789. Lefebvre siguió, palmo a palmo sobre el territorio de Francia, la circulación de los rumores que alimentaron los desasosiegos campesinos y urbanos, y transformaron la amenaza latente del hambre en la inminencia de un ataque de "bandidos", primero, en la creencia en un "complot aristocrático", más tarde. Hasta que finalmente se desató una violencia casi sincrónica en buena parte del reino; y en un círculo vicioso, de ella volvieron a nutrirse los temores, que produjeron más y mayores agresiones de todos contra todos. Sólo cuando los efectos de la abolición del feudalismo, votada por la asamblea en la noche del 4 al 5 de agosto, se conocieron en las campañas, las sublevaciones se apaciguaron y terminó aquella convulsión nacional conocida como el "gran miedo". La interpretación que las clases urbanas y los partidos dieron del fenómeno nos revela que la convergencia de sentido en torno a esa experiencia del miedo común había desaparecido. Los aristócratas acusaron al Tercer Estado de haber provocado los sucesos para precipitar los cambios legislativos revolucionarios y el Tercer Estado replicó con la imputación de un complot a la nobleza, muletilla que no dejaría de blandirse durante la década siguiente. Es decir que todos los actores del proceso vieron en el miedo presuntamente "espontáneo" de aquel estallido, no una vivencia compartida, no una situación existencial básica e indiferenciada, sino el efecto de una manipulación social y política que los unos habían ejercido sobre los otros.

Volviendo al siglo XVI, ¿deberíamos conformarnos con haber descubierto ese enorme suelo de la convergencia cultural que fue el reinado del miedo? El trabajo de Robert Muchembled sobre *Cultura popular y cultura de las élites en la Francia moderna (siglos XV a XVIII)*, aparecido en 1978, nos tiende un puente hacia otros campos de vida y de símbolos comunes a nuestros sabios y marmitones. Pues Muchembled parte también de una escenografía del temor, que él caracteriza bajo el signo de las "inseguridades": la física, producida por el hambre, el frío y las enfermedades, la psíquica, que deriva de los miedos reales a los animales y a los otros hombres, o bien de los miedos imaginarios a la noche, a los monstruos, al sueño, a lo sagrado ambivalente. Ese sentimiento universal de inseguridad acumulaba tensiones a las cuales debía de encontrarse un mecanismo de alivio en los marcos de la familia, de la aldea y de la ciudad. El control de un espacio acotado alrededor de las comunidades rurales o urbanas y la adecuación de la vida a los

ciclos del tiempo aparecían como elementos fundamentales de la protección, siempre relativa, que se buscaba interponer a la hostilidad del mundo. Muchemblem cree que, en los campos y en las ciudades, las fiestas cumplieron esas funciones analgésicas de desvío de la agresividad y de marcación de hitos en el espacio y en el tiempo. Porque las celebraciones redefinían sin cesar las zonas de lo sagrado y lo profano, ayudaban al sucederse de las estaciones con su fuerza regeneradora, se convertían en una acción concertada del pueblo y de las élites que, merced a la inversión pasajera de las funciones y posiciones sociales, hacía posible el mantenimiento de las relaciones habituales de predominio y hegemonía durante las jornadas "serias" de trabajo en el mundo. Este último aspecto nos remite a la bella teoría de la sinonimia entre cultura popular y espíritu carnavalesco, expuesta por el crítico ruso Mijail Bajtín en el libro *La obra de François Rabelais y la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, desarrollada posteriormente en clave histórica por el inglés Peter Burke en su *Cultura popular en la Europa moderna temprana. 1500-1800*. Lo notable del caso es que una fuente del siglo XV explicaba ya la existencia de ciertos festejos de inversión con palabras que todavía hoy podrían sintetizar la teoría de Bajtín. El documento concernía a las "Fiestas de los locos", expresión con la cual se denominaba a un conjunto de algaradas protagonizadas por diáconos, niños, tontos y bufones, quienes los días de san Esteban (26 de diciembre), de los Inocentes (28 de diciembre) o del Asno de Belén (1 de enero), se disfrazaban de obispos, clérigos de las jerarquías capitulares, ediles, ministros de justicia e incluso príncipes, parodiando fugazmente sus funciones. La Facultad de Teología de París condenó esas festividades el 12 de marzo de 1444, pero previamente su consejo académico había escuchado testimonios en favor de esos excesos y los había mandado registrar por escrito. De tales papeles proceden los argumentos del siglo XV que avalan la interpretación bajtiniana de la cultura popular en veste carnavalesca y que, al mismo tiempo, establecen un lazo entre el miedo y la fiesta, esto es, relacionan dos espacios existenciales de las famosas convergencias que buscamos.

"(...) con la finalidad de que la tontería, que es nuestra segunda naturaleza y parece innata al hombre, pueda tener libre el camino al menos una vez por año. Los toneles de vino estallarían si de tanto en tanto no se les quitara el tapón y no se les dejara penetrar un poco de aire. Todos nosotros, los hombres, somos toneles mal armados a los que el vino de la sabiduría haría estallar, si acaso éste se encontrase en la fermentación incesante *de la piedad y del temor divino* (El subrayado es nuestro). Hay que dar aire al vino para que no se arruine. Por eso es que nos permitimos, algunos días, la estupidez para volver luego a someternos, con tanto mayor celo, al servicio del Señor."

Desde ya que, como en el caso de los que Delumeau llamó los "miedos derivados", las fiestas también fueron objeto de la manipulación de los poderosos, sobre todo a partir de los últimos decenios del siglo XV y al compás de la formación progresiva del nuevo estado burocrático y absolutista. No ha de extrañar por eso que las instrumentaciones principescas de un festejo de inversión y de convergencia como el Carnaval comenzasen en la Italia del Quattrocento, en la Florencia medicea. Allí las mascaradas de los tiempos de Lorenzo el Magnífico componían un discurso emblemático y alegórico sobre la grandeza de la familia, la que, guardando aún las formas republicanas, gobernaba un estado territorial extendido a casi toda la Toscana. El perspicaz Maquiavelo registraba el hecho y lo incluía en su recetario de *El Príncipe* (capítulo XXI):

"(Un gobernante) debe, (...) en los tiempos convenientes del año, tener ocupados a los pueblos con las fiestas y los espectáculos."

Como veremos, la irrupción de un esquema de dominación cultural en el **topos** de la fiesta tendería a revestirse de maneras más represivas y violentas, en menos de un siglo a contar desde los primeros experimentos mediceos. Pero antes de ello, tracemos el calendario festivo que, como mínimo hasta finales del siglo XVI, fue común a los campos y ciudades de Europa, a sus débiles y poderosos, a sus rústicos y letrados. La Cuaresma iniciaba el año de todas las liturgias sagradas y profanas: no era un período de algarabía sino de penitencia y espera que culminaba en la tristeza del Viernes Santo. Pero a esta conmemoración lúgubre de la muerte de Cristo seguía de inmediato la primera fiesta alegre del año, la Pascua de Resurrección. En ella, el sentido cristiano se combinaba con la bienvenida más que secular de la primavera aunque, en realidad, este espíritu de goce ante el renacer de la naturaleza alcanzaba sus mayores expresiones a partir del 30 de abril, día en el que se erigía el "árbol de mayo" entre bailes, canciones burlescas y persecuciones de las jóvenes casaderas durante las cuales los muchachos disfrazados hacían, con sus representaciones y chistes, una calificación simbólica de las doncellas. Los "mayos" se extendían a todo el mes y se engarzaban con las celebraciones religiosas de la Ascensión, de la Pentecostés y, sobre todo en las ciudades, de la magnífica procesión del **Corpus**, ya muy cercana al solsticio de verano. El 24 de junio, día de san Juan Bautista, era una jornada muy especial en toda Europa: por la noche, la más breve del año, tibia y perfumada, se encendían fogatas y sobre ellas había que jugar a saltar o hacer cabriolas para que la cosecha en ciernes fuese abundante; los magos, los curanderos y sanadores salían durante esas horas de encantamiento y desenfreno para recoger las plantas con las cuales elaborarían sus pócimas y fármacos. Shakespeare nos ha dejado el cuadro más perfecto de ese día embriagador en su *Sueño de una noche de verano*. Los bailarines convocados por Teseo cantan de este modo:

"La lengua de hierro de la medianoche ha dado las doce.
Amantes, al lecho; es casi la hora de las hadas.
Temo que durmamos hasta muy entrada la mañana,
que esta noche ha sido larga nuestra vela.
Esta grotesca farsa ha acelerado
el paso perezoso de la noche. Queridos amigos, a dormir."

Y cuál no sería nuestra pedante convergencia que, como proclama el romance del conde Guarinos, judíos, moros y cristianos quemaban juntos sus hierbas en las hogueras de la noche de san Juan:

"(...) los cristianos echan juncia,
y los moros arrayán;
los judíos echan enneas
por las fiestas más honrar."

Hasta el día de la Asunción, a mediados de agosto, transcurría el tiempo del trabajo más duro del año, la cosecha en las tierras de pan llevar. Pero el 15 de ese mes, consagrado a la Virgen, nuevamente se encendía una fiesta religiosa y estacional. La intensidad del jolgorio dependía del resultado de la cosecha, aunque se festejaba apenas por unos días, ya que la vendimia y otras labores del comienzo del otoño exigían dedicación y rapidez. Las dos jornadas iniciales del mes de noviembre marcaban el comienzo de otro período festivo, todo él signado por la transgresión y la burla reparadora que encerraba la práctica constante del **mondo alla riversa**. Porque la época que comenzaba era no sólo la del Adviento, la de la espera de la natividad cristiana, sino el tiempo del letargo de la naturaleza en el que la vegetación muere para dar lugar a una vida nueva que aguarda su hora en el seno de la tierra. La conmemoración de Todos los Santos y el Día de los Muertos iniciaban los largos meses del frío y de la latencia. El 11 de noviembre, la fiesta de san Martín abría los procesos de inversión colocando a los pobres en el centro de la escena, en memoria de aquel pobre que había recibido la mitad de la capa del santo de Tours. El 6 de diciembre era el turno de san Nicolás: su legendaria predilección por los niños servía para homenajear a la infancia. La Navidad giraba también alrededor de los párvulos sobre cuya exaltación se insistía todavía más en las bufonadas de los diáconos, el día de san Esteban, y en la "fiesta de locos" que frecuentemente llegaba a ser la liturgia del día de los Santos Inocentes. El 1 de enero, durante las procesiones del Asno de Belén, los tontos, los débiles y "locos" de las parroquias accedían a una nueva apoteosis, que podía repetirse el día de los Reyes Magos. En rigor de verdad, la fiesta del Asno era el punto de partida de un largo Carnaval, el tiempo de la inversión por excelencia, que se prolongaba hasta el Martes Gordo en las vísperas de la Cuaresma. Y de tal modo el ciclo festivo se cerraba.

Como ya hemos dicho, este calendario regía en las aldeas y en las ciudades. Sin embargo, el medio urbano se veía sometido a algunos cambios o enriquecido por otras festividades desde el 1500, y ambas cosas se relacionaban con las presiones que sobre ese lugar de la convergencia ejercía el poder del estado protoabsolutista. Las ciudades tenían espacios precisos para el encuentro cultural —la calle, el cementerio, la taberna, el foso de las murallas (donde, en los inviernos duros, acudía todo el mundo a patinar)—, y reservaban al mismo tiempo la edad de la juventud para las amistades inverosímiles entre patricios y truhanes, entre sabios y cocineros. Otra vez Shakespeare fue relator de semejantes convergencias cuando puso en escena, en las primera y segunda partes del *Rey Enrique IV*, las calaveradas del príncipe Harry, el futuro Enrique V, en compañía de Falstaff, Pistol, Bardolf, la señora Quickly y otros pillos. Mas los poderes desconfiaban por entonces de los excesos y pretendían regimentar tales alegrías: la juventud fue objeto de un estricto control al obligarse a cada cual a inscribirse en las cofradías que tendrían a su cargo, precisamente, la organización de las fiestas. Por otra parte, se sucedieron las condenas sinodales de los desbordes, los decretos reales y los reglamentos. El Carnaval no desapareció, pero las autoridades comunales supieron ejercer una vigilancia estrecha sobre él creando o reformulando las funciones de algunas magistraturas ocasionales, como el **Principauté de plaisance** ("principado del placer") en los burgos franceses, que tenían por misión dirigir los juegos carnavalescos. Los "grandes" solemnizaban su papel al punto de no querer confundirse con el pueblo ni en los momentos de algarabía; su conversión generalizada a una forma seria y majestuosa de la vida remedaba la metamorfosis del príncipe Harry hecho rey, cuando dirigía al incorregible Falstaff estas palabras:

"He soñado largo tiempo con una especie de hombre como tú, así hinchado de grasa, así de viejo, así de libertino; pero he despertado y desprecio mi sueño. Desde hoy ocúpate menos de tu cuerpo y más de tu honor; abandona la glotonería; nota que la tumba se abre para ti tres veces más ancha que para los otros hombres; no me repliques con bromas de tonto de nacimiento; no presumas que soy la persona que era, pues Dios sabe y el mundo verá que he licenciado a mi primer yo, y así haré con los que me acompañaron. Cuando oigas decir que he vuelto a ser lo que era, ven a buscarme y volverás a ser lo que fuiste: el preceptor y el padre alimentador de mis desórdenes."

En cuanto a las festividades nuevas que hemos mencionado, las cofradías se ocupaban de celebrar los días de sus santos patronos con un fasto proporcional a la riqueza de sus miembros. Las familias nobles y patricias aprovechaban cada vez más la ocasión de las bodas de sus vástagos para exhibir su magnificencia y su poder en público. La manifestación más completa de este sentido político de la fiesta se

obtenía en las ceremonias de las "entradas" principescas o reales en las ciudades; grandes arquitectos y artistas, músicos y poetas, compañías de danza y teatro trabajaban en tales eventos, a enormes costes que financiaban los concejos u otros cuerpos municipales. El Renacimiento también lo fue del antiguo evergetismo: **panem et circenses**, pues, como reza la relación de la boda del gentilhombre de Metz, Nicolás de Heu, en 1489:

"(...) hubo mil y doscientos pobres a cada uno de los cuales se le dio un vaso de vino, que valía sus buenos nueve denarios, una hogaza grande y un trozo de carne."

‘ No obstante, a pesar de las sospechas y previsiones del poder, las ciudades fueron, hasta bien entrado el siglo XVIII, el escenario de ferias y **kermesses** que muchas veces sobrepasaban los límites deseados por las élites y sus magistraturas. Así fue como la propia dinámica urbana desembocó frecuentemente, con cierto énfasis compensatorio respecto de las restricciones impuestas por el estado, en festejos espontáneos, imprevisibles y escandalosos. Por ejemplo, el **charivari** y la cencerrada. Era el primero una repulsa de jóvenes burlones a los matrimonios desiguales: cuando un viejo desposaba una muchacha o una mujer madura algún doncel, estallaban las griterías, tronaban los tambores, chirriaban las matracas y se sucedían las pantomimas groseras a lo largo del cortejo nupcial. La cencerrada era el paroxismo del rechazo social que provocaban los desequilibrios conyugales: se producía cuando la mujer sometía, esclavizaba o castigaba a su marido; el pobre infeliz era arrancado de su casa y obligado a pasearse en un burro, enancado al revés y blandiendo levantada la cola de la bestia.

Es posible que existan pocos testimonios más ricos y completos de la persistencia de este espíritu festivo que algunos grabados y cuadros realizados por Pieter Bruegel el Viejo entre 1559 y 1570. Claro que la visión del artista no equivale a una imagen reproducida en el espejo; a poco de escrutar sus representaciones, nos preguntamos si los seres toscos, necios, algo brutales, que protagonizan los juegos, pullas y mascaradas, no encierran una burla feroz del propio Bruegel hacia el mundo popular, hacia ese vulgo al cual, como buen erasmiano que era, debió de atribuir la estupidez más crasa y una ignorancia irredimible. Pero, atención, las mismas posturas de Erasmo podían resultar ambivalentes en este sentido y mucho más todavía la lectura que de ellas se hiciera, según lo prueba el juego pendular, y a la postre convergente, entre las culturas populares y de élite que François Rabelais, otro gran erasmiano, realizó en su obra. Veamos de cerca los dibujos y pinturas de Bruegel a los que hemos aludido.

En 1553, nuestro artista publicó el grabado de una escena de patinaje en el foso helado de la muralla de Amberes, frente a la puerta de San Jorge; la representación tiene un objeto muy preciso, el de desve-

lar todas las formas de la lubricidad humana, la pasión del juego, la lascivia, el voyeurismo, la envidia, el robo. La convergencia sólo da lugar al despliegue del vicio entre los hombres. De 1559 es un conjunto de tres estampas, la *Fiesta de locos*, la *Kermesse de Hoboken* y la *Kermesse del día de San Jorge*. En todas ellas, el sinsentido y la estupidez guían las acciones de los personajes: una banda de locos juega un absurdo partido de bolos, otro grupo baila, la orquesta desafina, los bufones se golpean con sus mazas de pacotilla, los habitantes de Hoboken juegan a la ronda, tiran al blanco, se hacen la corte, escuchan a un charlatán, orinan en el atrio de la iglesia, defecan sobre una parva de trigo, los aldeanos parodian la hazaña de san Jorge, combaten en solfa, se embriagan, y en el estandarte del santo se desenrolla una filacteria que dice: "Permitid a los campesinos que se conozcan". El significado de la frase es tan ambiguo..., podría querer decir que la sociabilidad de los rústicos desemboca fatalmente en los excesos del grabado, o bien que sólo la educación del pueblo corregirá la tontería y mantendrá a raya el pecado. Las dos interpretaciones se avienen al magisterio de Erasmo. En ese mismo año de 1559, Bruegel pintó los cuadros de los *Proverbios flamencos* (Berlín, Museo Dahlem) y del *Combate entre el Carnaval y la Cuaresma* (Viena, Museo de Historia del Arte), dos tablas con una multitud innumerable de figuras que o bien representan actuando más de un centenar de dichos y consejos populares, o bien se traban en luchas y controversias grotescas alrededor de las alegorías del Carnaval y de la Cuaresma. Aquél es un hombre de barriga inmensa y piernas débiles, montado sobre un tonel; ésta, un ser macilento, disfrazado de monja, sentado en una percha. Si, por un lado, la grosería, la fealdad y la desproporción caracterizan a las huestes del Carnaval, por el otro, la vanidad, la hipocresía y la mutilación se ensañan con los fieles de la Cuaresma. Otra vez, ricos y pobres, clérigos y seglares, glotones y ascetas sólo convergen en el horror. A un momento más maduro de la obra de Bruegel corresponden los grabados de la *Mascarada de Ursón y Valentín* y de las *Bodas de Mopsus y Nisa*, fechables en torno a 1566 y tal vez contemporáneos del *País de Cucaña*, una pintura sobre tabla (Munich, Pinacoteca Antigua). El artista ha partido ahora de mitos y citas tomados de la tradición literaria erudita: Cucaña es una versión tardía del país de la Edad de Oro o de las Islas Afortunadas; Mopsus y Nisa derivan de dos personajes mencionados en la *Egloga VIII* de Virgilio; Ursón y Valentín han salido de una leyenda del ciclo carolingio. La representación de Bruegel ha transmutado el sentido heroico de las situaciones y de los episodios en algo bufonesco, pero una extraña simpatía se teje entre las imágenes y sus contempladores. Nada de lo que se muestra nos es ajeno, pasamos del asombro a la risa, de la leve indignación que nos provoca la pereza y la gula de los pobladores de Jauja a la compasión profundamente humana que Nisa y Ursón nos inspiran. La convergencia reaparece entre la sátira y la nostalgia.

Un suceso trágico de 1580, resucitado por los estudios de Emmanuel Le Roy Ladurie sobre *El Carnaval de Romans* (1979), resultó un caso sintomático de la ruptura de la fiesta como ámbito del juego cultural entre iguales. Romans es una ciudad del Viennois, al sudeste de Francia. En 1579, una sucesión de malas cosechas había aumentado la pobreza y el endeudamiento del campesinado que habitaba en su zona de influencia; los artesanos y los pequeños comerciantes del burgo se veían arrastrados a la crisis. Al comenzar los fríos, se desataron huelgas dentro y fuera de las murallas. La aproximación del Carnaval dio pie para que se anudara una alianza entre los trabajadores del campo y de la ciudad con el pretexto de organizar una de las comparsas del festejo. Un maestro textil con experiencias anteriores en los menesteres carnavalescos, un tal Jean Serve, llamado Paumier, encabezaba a ese grupo que, ni bien salido a escena, no tardó en mostrarse sedicioso. Las pantomimas y consignas de sus cantos arrancaron con una crítica de la carestía, realizada además por medio de absurdas inversiones, como que se ofrecían comidas nauseabundas a los precios más altos y los mejores manjares prácticamente se regalaban. La libra de atún rancio se "vendía" a 20 sueldos y la perdiz a la naranja a apenas 4 denarios. La humorada subió de tono cuando alguien comenzó a corear "¡A cuatro denarios la libra de la carne de cristiano!", al mismo tiempo que el heraldo de Paumier se disfrazaba de enterrador. En realidad, las máscaras de los rebeldes simbolizaban todavía la situación de sometimiento de la cual partían: la liebre, el carnero, el asno, el capón eran los animales de sus alegorías, bestias terrestres, de mal agüero, asexuadas; tan sólo un oso se apartaba de ese tono general de humildad. Los ricos, las "gentes de bien", decidieron entonces replicar con su propia comparsa y enmascararse también ellos, pero eligieron, por supuesto, disfraces más agresivos o de animales nobles, aéreos, claramente sexuados: el águila, el gallo, la perdiz. El día martes de Carnaval, corrió el rumor de que la comparsa de Jean Serve, ese "malvado trapero, hombre grosero y de garrote" (según narrarían más tarde los testigos del partido del orden), se había juramentado para matar a todos los hombres "de bien" y quedarse con sus mujeres. En la noche del Martes Gordo, la guerra simbólica se convirtió en combate violento y la comparsa armada de los ricos, de los privilegiados de siempre, acabó con los seguidores de Paumier. Durante varios días continuaron las persecuciones y la condena a muerte de los sediciosos del Carnaval, dentro y fuera de la ciudad. La convergencia había cedido su puesto a la lucha de clases.

Nuestra indagación no ha terminado en este punto. La propia fiesta nos indica, en lo más genérico e íntimo de ella misma, un sitio del intercambio cultural donde se accede a una experiencia humana tan elemental como la de la muerte, pero más enaltecedora naturalmente porque de ella brota toda alternativa de supervivencia, desde la biológica hasta la del puro reino del espíritu. Me refiero al acto de comer y a la cocina, el lugar de su posibilidad. Leonardo escribió:

"La vida del hombre se hace de las cosas comidas, las cuales llevan consigo la parte del hombre que ha muerto."

Se ha dicho que, hasta el 1500, amos y sirvientes compartieron los mismos alimentos, la misma mesa e idénticas maneras en el acto de usar los instrumentos. La difusión del tenedor en el quinientos habría sido el primer signo de una transformación profunda en las costumbres, que apuntaba a separar a los señores de sus criados y de aquellos pobres cuyo auxilio recomendaba la caridad. La jerarquización rígida que el estado nobiliario y absolutista imponía a la sociedad separaba los paladares y discriminaba a los hombres hasta en la hora de una función tan básica y ontológicamente tan igualitaria como la del comer. Sin embargo, la cultura gastronómica del siglo XVI oscilaba entre los polos de la francachela común a élites y pueblo y el banquete reservado a los aristócratas más exquisitos. Recordemos, para el caso del atracón en amplísima sociedad, un episodio del *Gargantúa* (I, capítulo IV): Gargamelle, esposa del "buen hombre" Grandgousier, llevaba ya un embarazo de once meses cuando asistió a una comilona del Martes Gordo para la que se habían sacrificado y luego salado nada menos que trescientos sesenta y siete mil y catorce bueyes especialmente engordados en los establos. Gargamelle comió una cantidad tal de tripas y facturas que se indigestó grandemente y esos dolores la arrastraron a parir por fin al gigante Gargantúa.

"Las tripas fueron copiosas, como escucháis, y tan suculentas que cada cual se chupaba los dedos. (Para comerlas todas y que no se pudrieran), lo cual parecía indecente (...) invitaron a todos los ciudadanos de Sainnais, de Suillé, de la Roche Clermand, de Vaugaudry, sin dejar atrás el Coudray, Montpensier, el Gué de Vede ni otros vecinos, todos buenos bebedores, buenos compañeros y maravillosos jugadores de bolos. El buen hombre Grandgousier se complacía mucho de ello y ordenaba que se sirviera todo en grandes tazones."

En el otro extremo, los favoritos del amanerado rey Enrique III de Francia fundaban un ceremonial de las comidas que tendría su mayor fortuna un siglo más tarde, en el Versalles de Luis XIV.

"Jamás tocaban la carne con sus manos, sino que con tenedores la llevaban a sus bocas alargando el cuello (...) la tomaban con tenedores pues está prohibido, en ese país, tocar la carne con las manos, por más difícil que resulte el recogerla, y ellos prefieren que ese pequeño instrumento dientudo les toque la boca antes de que lo hagan sus dedos."

Este relato pertenece a la *Descripción de la Isla de los Hermafroditas*, escrita por el noble Arthus Thomas con una evidente intención satírica. Por lo tanto, parece claro que los apartamentos aris-

tocráticos a la hora de las comidas todavía eran vistos, desde las posturas de la propia élite, como delicadezas rebuscadas, dignas de burla y repulsa. Por cierto, lo más probable es que, durante buena parte del siglo XVI y quizás más allá, los banquetes de aparato terminaran en desbordes semejantes a los que registraron las crónicas de la comida ofrecida al patricio Giulio de' Medici en la plaza del Capitolio, en Roma, el 13 de septiembre de 1513. Todo comenzó aquel día con mucha ceremonia. Los invitados largaron una bandada de pajaritos vivos al desenrollar sus servilletas y liberar las pequeñas aves envueltas en ellas. Luego se sirvieron los entremeses, pasteles de piñones, mazapanes, cremas azucaradas e higos. Siguiéron las primeras fuentes de platos calientes, codornices y tórtolas asadas, perdices y faisanes revestidos nuevamente de sus plumas, capones hervidos, patés de aves y un cordero escalfado que se exhibió parado sobre sus cuatro patas, como si estuviese vivo. Este servicio se repitió, con nuevas combinaciones de carnes y salsas, unas doce veces. El postre consistió en frutas almibaradas y confituras. Todo, por supuesto, rociado con vinos y licores de diverso tipo. A poco de empezar, los invitados estaban saciados y comenzaron a repartir las viandas entre el pueblo que los contemplaba. La borrachera no tardó mucho en generalizarse, de manera que los comensales, los sirvientes y la chusma pronto se lanzaron unos a otros porciones de corzos, cerdos, conejos, faisanes, y el festín terminó en medio de una batahola infernal. El suceso, los manjares, sus detalles (los rellenos y los pájaros vivos, por ejemplo), nos recuerdan el banquete del liberto Trimalción, descrito por Petronio en el *Satiricon*. Este texto, exhumado precisamente en el Renacimiento, es uno de los más extraños que nos ha legado la Antigüedad; en la grosería chirriante de sus personajes, en la exuberancia infinita de los manjares, se ponen de manifiesto una vitalidad misteriosa y una sacralidad de la materia que no hubo de pasar inadvertida a los letrados del siglo XVI. Las élites se complacieron en reproducir quizás el evergetismo antiguo y una forma dionisiaca de la existencia donde muy pronto se toparon con los ecos y entusiasmos del pueblo. La convergencia duró poco. Alarmados ante la igualdad de hecho que el goce común de la abundancia despertaba, los poderosos inventaron los modales y segregaron al vulgo ordinario. *El Cortesano* de Baltasar Castiglione fue un manual del buen platónico que incluyó además varios comentarios sobre el modo de bien comer entre las gentes de cuna noble. Nada de soplar la sopa, la salsa o las gelatinas ni salpicar a los comensales, advertía Castiglione. Tampoco era recomendable reír a carcajadas ni explayar una alegría desenfrenada en la mesa.

En cuanto a los alimentos en sí, el siglo XVI exhibió cambios muy importantes de tendencias en las costumbres y en los gustos, modificaciones que se transmitieron de unas clases a las otras de la sociedad y que ora diferenciaron los menús de las élites y del pueblo, ora los acercaron como nunca antes. Las carnes de caza, por ejemplo, que habían sido durante siglos un monopolio de los señores de la tierra, se vieron

reemplazadas en las dietas ricas por las carnes de vaca y de aves de corral. Esta sustitución facilitó la coincidencia en las comidas de los campesinos y habitantes de ciudades, de los nobles y pobres diablos, de los sabios y cocineros, determinados días festivos del año. La oca estuvo presente en casi todos los platos de Europa el Día de los Muertos, el de San Martín, en que se agasajaba a los enfermos, y la jornada del solsticio de invierno. Esa misma ave era el centro de una ceremonia brutal realizada el Martes Gordo, el llamado "tiro a la oca", que consistía en una caza furiosa del animal, despedazado finalmente por el tira y afloja de los participantes en el juego. La oca conservaba un antiquísimo sentido simbólico, ligado a la capacidad de regeneración de la vida, lo cual explica sus apariciones constantes en los banquetes, grandes y pequeños, del invierno. Tal vez Charles Perrault, a fines del siglo XVII, cuando dio a su libro de narraciones el título misterioso de *Cuentos de mi madre la oca*, haya querido todavía aludir a esas fabulosas virtudes del ave y compararlas con la facultad humana de invención y de creación poética. Es posible que la mención de la oca escondiese también el recuerdo de la procedencia de esos relatos, recogidos —como recuerda Robert Darnton— de boca de las aldeanas y a la vera del fuego en las cocinas. Las judías americanas recorrieron velozmente un circuito social que las condujo del huerto del papa Clemente VII, donde las cultivaba el erudito Piero Valeriano, al palacio de los reyes de Francia, llevadas por la reina Catalina de Medici. De allí se difundieron con una rapidez pasmosa al mediar el siglo, al punto de que Rabelais se refirió a ellas por boca del sabio Panurgo. El preceptor de Gargantúa decía que las judías, consumidas los días de ayuno y abstinencia de carne, habían hecho la Cuaresma aún más desagradable, tal vez por agregar a los tradicionales sacrificios del gusto las nuevas torturas del olfato. En el 1600, las legumbres del Nuevo Mundo recibían el nombre de "los hinchapobres", pues con ellas se cocía lo esencial de los potajes populares en casi toda Europa. Al mismo tiempo, el comercio de las especias del Lejano Oriente, primero controlado por Portugal y luego por los Países Bajos, alcanzó dimensiones desconocidas hasta entonces y permitió que el clavo, la canela, la pimienta, condimentaran los platos de los burgueses más modestos y pequeños. Entre tanto, los campesinos, deseosos de atemperar las asperezas o de superar las sosedades de sus guisos y sus panes, descubrían en el ajo la especia de los pobres y en el alajú o **panis mellitus**, hecho de harina de centeno amasada con miel, una dulzura cotidiana. Desde el siglo XV, la mantequilla desplazó al aceite para freír o cocinar las salsas y los teólogos se enzarzaron en interesantes polémicas acerca de si el unto de origen animal violaba o no violaba las restricciones de la Cuaresma. En esa época, se afirmaba el cultivo del arroz en Lombardía y los **risotti** alejaban el hambre de los campos e invadían las mesas de los grandes.

A todo esto, los cocineros de las ciudades se hicieron lectores y dispusieron, a todo lo largo del siglo, de varios manuales sobre el arte de

guisar, hornear y confitar. La imprenta puso en circulación textos de gastronomía que se habían escrito en el siglo XIV: el anónimo *Gran Cocinero de toda Cocina* fue publicado en 1540 y reeditado innumerables veces hasta 1620, el *Viandier*, obra del gran Taillevent, el *maître* del rey Carlos VI, había salido de las prensas en 1499. Los españoles tuvieron su *Libro de Arte de Cozina*, escrito por Diego de Granada, en 1599 y los italianos, *Il Trinciante* de Vincenzio Cervio en 1610. El público lector de esta literatura fue de cepa burguesa, pero el consumidor de las recetas abarcó a un amplio espectro social, desde los príncipes hasta los albaniles. En 1577, por ejemplo, Jerónimo Lippomano, embajador veneciano en París, describía a sus mandantes de la Serenísima la costumbres culinarias de los franceses:

"Los franceses comen poco pan y fruta, pero mucha carne, con la que invaden la mesa en sus banquetes, que, por otra parte, casi siempre está bien asada y adornada. Gusta en Francia, más que en otros sitios, la pastelería, es decir, la carne cocida en la sartén. En las ciudades, e incluso en los pueblos, existen asadores y pasteleros que despachan todo tipo de platos ya preparados, o al menos precocinados. Hay algo que durante mucho tiempo me ha parecido increíble, y es el hecho de que un capón, una perdiz o una liebre cuesten menos, ya preparados, entocinados y asados que comprados vivos en el mercado, o en los alrededores de París. Se debe a que los asadores, al comprarlos al por mayor, los compran aún más baratos y, con tal de que su dinero circule todos los días, son capaces de revenderlos conformándose con ganar ocho o diez denarios. El cerdo es el alimento habitual de los pobres, sobre todo de los realmente paupérrimos. Todo obrero, todo comerciante, por miserable que sea, quiere comer los días festivos cordero, corzo y perdiz tanto como los ricos y, los días de abstinencia, salmón, bacalao, y arenques salados que se importan de los Países Bajos y de las islas septentrionales con mucha abundancia. (...) París tiene en abundancia todo lo que desearse pueda. (...) Aunque cuente con una enorme población, nada escasea: parece como si todo cayera del cielo. Sin embargo, no nos engañemos, el precio de los comestibles allí, es bastante elevado. Pero los franceses nunca gastan más alegremente que cuando se trata de hacer lo que ellos llaman una buena comida. (...) El asador se ocupa de la carne, el pastelero de los patés, las tortas, las entradas y los postres, el cocinero hará la gelatinas, las salsas y los estofados. Este arte está tan avanzado en París que hay mesoneros que os darán de comer por cualquier precio, por un escudo, por cuatro, por diez, o por veinte incluso, por cabeza, si así se lo pedís. Y, por veinte escudos, puede daros el no va más, lo más exquisito del mundo. Los príncipes, y hasta el mismo rey, frecuentan a veces sus fogones."

Decir que nuestro sabios remedaron a los marmitones cuando seleccionaron, recortaron, rellenaron y cocieron ideas no es en absoluto un símil caprichoso que ciertos filmes gastronómicos de este siglo XX tardío nos sugieren proyectar al XVI remoto. En la literatura filosófica y científica del quinientos, despuntó un tropo singular al que podríamos llamar metáfora culinaria de la creación espiritual. El pensamiento renacentista, hecho de las piezas más dispares que proporcionaba una tradición milenaria y entretelado de nociones nuevas sobre las "cosas nunca vistas ni oídas" que descubría en la tierra y en el cielo la curiosidad europea, se asociaba con frecuencia a la cocina y al acto de comer. El matemático Luca Pacioli decía en uno de los lemas versificados de *La Divina Proporción*:

"El dulce fruto bello y deleitoso
ya obligó a los filósofos
a buscar la causa de nosotros
para alimentar el intelecto."

Casi en el otro extremo del siglo XVI, Giordano Bruno celebraba la cosmología copernicana con el furor de quien sentía que la ciencia nueva liberaba a la mente de ataduras seculares. Lo hacía a los postres de una *Cena* servida el Miércoles de Cenizas en el palacio londinense de sir Fulke Greville. La epístola proemial del diálogo sostenido durante esa famosa cena iba dirigida al embajador de Francia ante la corte inglesa en los siguientes términos:

"Tenéis ante Vos, Señor, (...) un banquete tan grande y tan pequeño, tan magistral y tan discipular, tan sacrílego y tan religioso, tan alegre y tan colérico, tan áspero y tan jocoso, tan flaco florentino y tan graso boloñés, tan cínico y tan sardanapalesco, tan frívolo y tan serio, tan grave y tan bufonesco, tan trágico y tan cómico, que estoy seguro no os faltará ocasión de volveros héroe y humilde, maestro y discípulo, creyente e incrédulo, alegre y triste, saturniano y jovial, ligero y grave, tacaño y liberal, simiesco y consular, sofista con Aristóteles y filósofo con Pitágoras, jocoso con Demócrito y llorón con Heráclito. Quiero decir que, tras oler con los peripatéticos, tras comer con los pitagóricos y beber con los estoicos, todavía podréis llevaros algo a la boca (...). Porque si rompéis los huesos y extraéis la médula encontraréis cosas capaces de volver disoluto a San Colombino, el patriarca de los jesuatos, de hacer callar a cualquier mercado, de desternillar de risa a los monos y de romper el silencio de cualquier cementerio."

La serie de "coincidencias de opuestos" que Bruno ha enumerado no parece sino una ristra de situaciones que, en el contexto de este trabajo, nosotros llamaríamos "de convergencia". Y que el pasaje pueda hacer las

veces de un comentario o de un desarrollo de la relación emblemática entre sabios y marmitones, resulta en verdad algo doblemente asombroso. Pero Bruno fue más allá todavía en la definición explícita de nuestra metáfora culinaria de la creación; en el diálogo *De la causa, principio y uno*, continuación de la *Cena*, Hermes, uno de los interlocutores, promete hacer escuchar palabras "que para ser descifradas no necesitan ponerse a destilar, ni pasarse por alambique, ni digerirse al baño-maría, ni sublimarse en récipe de quintaesencia, sino que las diré tales como me las metió en la cabeza la nodriza, la cual por poco era tan ventruda, caderuda y nalguda como puede serlo esa londinense que vi en Westminster, que por calorífero del estómago tiene unos pechos que parecen los borceguíes del gigante San Paragorio, y que cosidos en cuero harían dos gaitas ferraresas". Filoteo, que participó también en la discusión de la *Cena*, ha de aclarar ahora a sus nuevos amigos, deseosos de conocer lo ocurrido aquella noche "de las Cenizas", si él mismo había o no mezclado en la ocasión "discursos serios y graves, morales y naturales, nobles e innobles, filosóficos y cómicos". Filoteo responde, pues, con una explicación incomparable de la similitud entre las comidas y digestiones del cuerpo y del intelecto:

"(...) eso no fue sino una cena, donde los cerebros son gobernados por los sentimientos, que vienen a ser según (sea) la fuerza de los sabores y del humo de los alimentos y las bebidas.

"Conforme, pues, sea la cena material y corporal, así será, por consecuencia, la cena verbal y espiritual. De esta manera, esta cena dialogada tiene sus partes varias y diversas, como diversas y varias la otra suele tener las suyas; así también tiene sus condiciones, circunstancias y recursos, como podría tener la otra los propios. (...)

"En la cena, como es usual y de rigor, se encuentra uno con ensaladas y alimentos nutritivos, frutas y cosas usuales, cosas de cocina y especias, cosas para sanos y para enfermos, frías y calientes, crudas y cocidas, de mar y de tierra, cultivadas y sin cultivar, asadas y hervidas, maduras y verdes, cosas nutritivas tan sólo y otras para puro gusto del paladar, sustanciosas y ligeras, picantes e insípidas, agrias y dulces, amargas y suaves.

"De la misma manera, y por cierta consecuencia, en la otra cena han aparecido oposiciones y controversias, adaptadas a (los) contrarios y diversos estómagos y gustos, que quieran hacerse presentes placenteramente a nuestro ideal simposio; a fin de que no haya quien pueda lamentarse de haberse llegado en vano, y para que aquel a quien esto no le guste pueda servirse de aquello otro."

Aún había, según creo, en los primeros siglos de la modernidad

clásica, un espacio de convergencia de la imaginación y la esperanza en la topografía del más allá. El infierno y el cielo podían mostrarse como réplicas de la sociedad jerárquica terrenal, e incluso más estratificadas y complejas que ésta en el caso de la muy difundida visión del viaje dantesco; pero lo cierto es que, al mismo tiempo, otras fantasías, tanto de las élites cuanto del pueblo, presentaban el mundo de ultratumba con los rasgos de una sociedad igualitaria. En los siglos XV y XVI, las imágenes del infierno no sufrieron cambios significativos, aunque sí lo hicieron las representaciones del paraíso respecto de algunas fórmulas elaboradas en la Baja Edad Media. Hasta aquel momento, el cielo de los campesinos había sido multiforme y polivalente, oscilando entre la idea antigua de un mundo fantasmal y sombrío y la concepción luminosa de la gloria cristiana. Los estudios de Carlo Ginzburg sobre los antecedentes de la secta friulana de los *benandanti* (1966) y su fascinante trabajo acerca de las vertientes históricas y antropológicas del fenómeno del *sabbat* (1989) nos han revelado todos los matices de las creencias campesinas en un más allá donde los muertos permanecerían dormidos, en un estado latente dentro de sus tumbas, salvo ciertas noches del año durante las cuales saldrían a volar por los aires, formando parte del cortejo de una diosa y montados sobre animales. Esa divinidad exhibía diferentes nombres, Diana o Abundia en los países romanizados, Holda o Perchta en las regiones célticas y germánicas, pero era siempre señora de la caza, de la abundancia y de la regeneración de los animales. Tales imágenes coexistían junto a las del paraíso cristiano, que el pueblo conocía muy bien gracias a los sermones de los predicadores y a las representaciones en las esculturas y pinturas de las iglesias. François Villon prestó a la voz de su madre estos versos:

"Mujer soy, vieja y pobrecita,
Nada sé ni tengo letras.
Veo en el monasterio, del cual soy feligresa,
Un paraíso pintado, donde hay arpas y laúdes,
Y un infierno donde los condenados hierven:
Uno me da miedo, el otro júbilo y alegría."

Aquella coexistencia provocaba contradicciones, naturalmente, pero la cultura y la poesía populares no se ocupaban de ocultarlas. En la balada inglesa del *Fantasma del dulce Guillermo*, por ejemplo, el amante muerto vuelve a la casa de su amada Margarita y cuenta su experiencia de ultratumba: duerme entre los gusanos, padece el frío, su aliento huele al polvo de la sepultura y sus besos sólo transmiten la muerte. Hay una alternativa para las mujeres que fallecen de dolor, su cama es tendida en lo más alto del cielo, entre flores y a los pies de Dios. Sin embargo, Margarita desecha esa posibilidad, pues ella desea morir enseguida y descansar al costado de su amante, cubierta por la tierra fría.

Alrededor del 1500, probablemente impulsada por las noticias de

los descubrimientos que los viajeros europeos hacían en Oriente y Occidente, la fantasía campesina dio nuevas fuerzas al mito antiguo del país de Jauja o de Cucaña y soñó que así precisamente podía ser el cielo. En el libro *El queso y los gusanos*, publicado en 1976, Ginzburg nos ha hecho conocer la vida y el pensamiento extraordinarios de un molinero friulano del siglo XVI, un tal Domenico Scandella, llamado Menocchio, quien fue juzgado dos veces por la Inquisición y finalmente ejecutado en el año 1600. Durante uno de los interrogatorios, Menocchio explicó su idea del paraíso diciendo:

"Yo creo que es un lugar que rodea al mundo, y que de allí se ven todas las cosas del mundo, hasta los peces del mar: y los que están allí es como si hicieran una fiesta. (...) allá arriba no hay necesidad de funciones. (...) con estos ojos corporales no puede verse todo, pero con los ojos de la mente se traspasarán todas las cosas, se traspasarán los montes, las murallas y todo (...)."

El cielo era un lugar, entonces, donde habían sido abolidas las diferencias sociales, donde se vivía en estado de perpetuo jolgorio y la materia se tornaba transparente a los ojos de los hombres.

Veamos ahora la evolución de las ideas sobre la geografía ultramundana entre las élites de teólogos y filósofos. El reciente libro *Historia del cielo*, escrito por Colleen McDannell y Bernhard Lang (1988), nos ha proporcionado un cuadro muy completo del tema. Gracias a él sabemos que, para Santo Tomás, los cuerpos de los bienaventurados estarían dotados de una luminosidad sobrenatural y todo el universo se mantendría absolutamente inmóvil. Si bien Dante se apoyó en esta concepción al describir el paraíso en la *Divina Comedia*, su idea general del cielo no excluyó el movimiento perfectamente circular de los astros e introdujo una jerarquía de las almas santas que fue el reflejo multiplicado de los órdenes de la sociedad feudal. A partir del siglo XV, los humanistas modificaron radicalmente estas especulaciones sobre el más allá. En su tratado *Acerca del placer*, Lorenzo Valla imaginaba los premios de que gozarán los cuerpos de los benditos en el paraíso, la "república celeste"; allí se caminará en el aire rozando la hierba o la superficie del mar en medio de la tempestad, se vivirá bajo el agua como los peces, se navegará por la atmósfera sobre nubes blanquísimas. El cuerpo y la sangre de Cristo serán el alimento perpetuo que no saciará, sin que tampoco sean padecidas jamás hambre o sed algunas; una dulzura continua permanecerá en la boca de los bienaventurados y, no sólo en ella sino en todos los miembros, se experimentará una fuerza y una suavidad tales que penetrarán hasta la médula y darán un deleite mucho más grande que el placer derivado de Venus. Poco tiempo después, en la *Apoteosis de Reuchlin*, Erasmo relataba, poniendo en juego una sensibilidad corporal igualmente intensa que la de Valla, la visión que un franciscano había tenido del ascenso del humanista

Reuchlin a los cielos. El fraile contaba que san Jerónimo se había adelantado a recibir a su colega hebraísta; el santo demostraba su edad avanzada pero sin que se advirtiese ningún signo de decrepitud. Más bien al contrario, su aspecto era digno y agradable, realzado por la túnica que vestía, transparente como el cristal y pintada con lenguas de tres colores: el granate simbolizaba al griego, el esmeralda al latín y el azul zafiro al hebreo. El campo del encuentro entre los dos sabios estaba ocupado por millares de ángeles que llenaban el aire, mientras se esparcían melodías incomparables y fragancias exquisitas.

"Y no habría sido posible vislumbrar siquiera el cielo o el campo, si todas las cosas no hubiesen sido transparentísimas y resplandecientes."

Los peces de Valla. Las transparencias luminosas de Erasmo. Sorprende la semejanza de estas imágenes con las que pintaría más tarde la fantasía del molinero Menocchio. Pero la glorificación de la sensibilidad se hizo sensualidad en la obra del monje Celso Maffei, la *Deliciosa explicación de las delicias sensibles del Paraíso*, publicada en 1504. Los hombres santificados en el cielo serán más perfectos y completos que los ángeles, porque poseerán un cuerpo dotado de los cinco sentidos sublimados. Los bienaventurados recibirán el abrazo y el beso de Cristo, podrán abrazarse y besarse entre sí aun cuando se encuentren separados por grandes distancias y extraerán de ello un placer indescriptible, al que acompañará la difusión de un aroma más intenso que el de todas las flores del mundo. Esta insistencia teológica en sentidos tan terrenales como son el tacto y el olfato nos aproxima a la vitalidad gozosa y enaltecida de los telemitas que inventó Rabelais, a la materialidad desbordada del "mundo nuevo, hallado en el mar Océano" que narra un anónimo modenés del siglo XVI, publicación exhumada por Carlo Ginzburg al mismo tiempo que los legajos judiciales de Menocchio:

"De nuevo, han encontrado un país bello
los navegantes del mar Océano
que nunca jamás fue visto, ni jamás oído (...)
Una montaña de queso rallado
se alza sola, aislada en la llanura,
que en la cima le han puesto una caldera (...)
De leche un río nace en una gruta
que discurre en medio del país
sus saltos están hechos de ricotta (...)
El rey del sitio se llama Bugalosso,
por ser el más gándul le han hecho rey,
y es grande y grueso como almiar (...)
y es maná lo que sale de su trasero,
y cuando escupe, escupe mazapanes,

y ya no piojos, en el pelo tiene peces. (...)
No hay allí campesinos ni villanos,
todos ricos, todos tienen cuanto quieren,
que de cosas rebosan las llanuras (...)
No están partidos campos ni comarcas,
hay cosas abundantes para todos,
así vive el país en plena libertad."

Un último comentario. En agosto de 1991, falleció en Buenos Aires José Aricó, uno de los mayores intelectuales socialistas de las últimas décadas. Oscar Terán ha escrito bellamente un recordatorio del amigo y su texto termina con una sospecha: es muy posible que, a pesar de su marxismo esencial, Aricó no fuera ateo. "Creo poder imaginarme cuál era su dios", dice Terán.

"(...) una mezcla de dios hebreo y epicúreo: con una mano sostiene el Libro que lee, y al leerlo crea, bajo la Ley, el mundo. Con la otra cocina salsas, amasa pastas, adoba infinitos matambres, mientras mira entre sabio y gozoso cómo en el jardín florecen azaleas, jazmines, santarritas, (...)"

No deja de ser paradójico que, en el crepúsculo de un siglo dominado por "la muerte de Dios" y la destrucción del rostro de la humanidad, ambas cosas perpetradas en nombre del saber, Dios vuelva a iluminar los caminos de un conocimiento posible. Se trataría de un dios que es sabio y marmitón. Del fuego de las cocinas tal vez se desprenda la nueva aurora.

Capítulo II

La guerra moderna clásica

El origen de la historia, mítico o real, parece estar relacionado con la guerra y la violencia. Caín y Abel, Rómulo y Remo, Pizarro y Atahualpa, son todos personajes que atestiguan esta presencia del homicidio en los comienzos de cualquier historia. "(...) toda la fraternidad de la que hayan sido capaces los seres humanos ha resultado del fratricidio, toda organización política que hayan podido construir los hombres tiene su origen en el crimen. La convicción de que 'en el origen fue el crimen' —de la cual es simple paráfrasis, teóricamente purificada, la expresión 'estado de naturaleza'— ha merecido, a través de los siglos, tanta aceptación respecto de la condición de los asuntos humanos como la primera frase de San Juan 'En el principio fue el Verbo' ha tenido para los asuntos de la salvación." (Hannah Arendt, *Sobre la Revolución*, 1963).

La guerra, máxima expresión de la conflictividad social en la Europa moderna, ha sido el tema privilegiado de la historiografía clásica de las naciones europeas y americanas. Entre los siglos XVI y XVIII, las guerras revolucionarias precipitaron a menudo guerras internacionales, mientras que la contraria también ocurrió aunque en menor grado. Hubo una gran continuidad entre los conflictos de los dos primeros siglos de la modernidad, desde el punto de vista político-religioso y también desde la perspectiva de la tecnología bélica. Las guerras del Setecientos ya no exhibieron motivos religiosos explícitos y la institución prusiana del servicio militar prefiguró un cambio en las formas de la organización social de la guerra, que se consolidaría a partir de la Revolución francesa y con los ejércitos nacionales del siglo XIX. Respecto de la tecnología, Michael Roberts se ha referido a una "revolución militar" acaecida en el siglo XVI y cuyas características serían las siguientes:

- 1) Sustitución de las armas arrojadizas por las armas portátiles de fuego (mosquetes y arcabuces).
- 2) Aumento exponencial del tamaño de los ejércitos y de las flotas.
- 3) Complejidad creciente de las estrategias, condicionadas por los problemas de abastecimiento.

- 4) Acentuación de la incidencia de la guerra en la sociedad. La planetarización progresiva de los conflictos anuncia el apogeo militar de Occidente y la expansión imperialista del siglo XIX.

Durante la Guerra de los 30 años, se acentúan los procesos que Roberts señaló como propios de la "revolución militar". En cuanto al punto 1), el cambio en el sistema de ignición de los mosquetes y arcabuces (reemplazo de la mecha por el conjunto de la rueda dentada y el pedernal) mejoró notablemente la velocidad de tiro de las armas de fuego. Aumentó considerablemente el tonelaje y la cantidad de las piezas de artillería: en 1628, en el sitio de Stralsund, se dispararon 760 balas de cañón de 50 kg c/u en el primer día de asedio (promedio: una bala cada dos minutos); 72 piezas suecas intervinieron en la travesía del río Lech en Baviera. Sobre el punto 3) —cambios generales en la estrategia y en la táctica—, el famoso "orden holandés", inventado por los Nassau en 1594 y que consistía en el despliegue de 10 filas de mosqueteros que iban descargando sucesivamente, por fila, sus armas (sistema de "descargas"), fue perfeccionado por Gustavo Adolfo: los mosqueteros se redujeron a 6 filas y a éstas se agregaron otras 5 de lanceros y algunas piezas de artillería (compárese con el viejo "orden" de las guerras de Italia: 30 filas de piqueros de frente por 50 de anchura). En cuanto al punto 4) de Roberts, la incidencia de las operaciones militares sobre la vida cotidiana de los pueblos de Alemania fue sencillamente devastadora, no sólo por la destrucción física directa que provocaron las refriegas, los cañoneos y las batallas, sino sobre todo por los sistemas de "contribuciones" forzosas en dinero y abastecimientos para los ejércitos que se aplicaron a las poblaciones locales. Wallenstein, en el bando de los imperiales, y Gustavo Adolfo y Oxenstierna, en el lado de los protestantes, usaron el sistema sin concesiones y sin mayores distinguos en cuanto a la religión prevaleciente en las regiones afectadas. Cabría agregar un punto 5 a los cuatro que, para Roberts, caracterizan a la revolución militar de la primera modernidad:

- 5) Cambios en el diseño y las formas de construcción de las fortalezas, producidos por la creciente potencia de fuego de la artillería. Esas modificaciones son sustancialmente: a) la disminución en la altura de los muros fortificados y el aumento de su grosor; b) la adopción de la línea quebrada como perfil básico en la planta de las fortalezas, donde se multiplican los bastiones poligonales y en forma de estrella, con el objeto de ampliar los posibles ángulos de tiro de la artillería defensiva en la plaza amurallada; es la llamada "traza italiana". Los costes de construcción de tales murallas llevaron a algunos estados a la quiebra, como fue el caso de la República de Siena en 1553-55, la cual, carente de fondos tras la erección de sus defensas, no tuvo dinero para reclutar mercenarios y se vio obligada a capitular ante una ofensiva del gran duque de Toscana. Las murallas de Amberes

insumieron un millón de florines en el siglo XVI y, entre 1529 y 1572, los españoles gastaron 10 millones de la misma moneda en el sistema de fortines de la frontera sur de los Países Bajos.

La mayor parte de los ejércitos, hasta el siglo XVIII, estuvo formada por reclutas voluntarios que recibían una paga y los beneficios de botines y saqueos por sus servicios. Esos voluntarios solían proceder de las regiones montañosas (Suiza, p.ej.), de las ciudades o del propio teatro de la guerra. Sus motivos eran básicamente la falta de trabajo en sus lugares de origen, agudizada por las cíclicas crisis de escasez sobre todo a partir del siglo XVII, la necesidad de "cambiar de ambiente" por razones familiares o judiciales, las fidelidades todavía vigentes a los vínculos feudales y la profesionalización de la carrera de las armas que también se heredaba de padres a hijos. El impulso a luchar por la causa "de la religión", más que nada en el caso de los protestantes, fue también un motivo importante del alistamiento voluntario. Era costumbre reclutar batallones íntegros de mercenarios en países extranjeros, entre las tropas de los ejércitos vencidos, o bien entre los delincuentes que aceptaban el servicio militar como alternativa a la prisión, a las galeras o simplemente al ajusticiamiento. La conscripción fue un recurso que se empleó más y más a partir de la Guerra de los 30 Años, es decir, la leva forzosa, de delincuentes y desocupados en primer lugar, pero luego de campesinos y otros súbditos del país en guerra, que fueron enganchados por el sistema de cupos, adoptado ya en la Suecia de Carlos IX y de Gustavo Adolfo (el **indelningsverk**, servicio militar obligatorio de las comunidades campesinas suecas y finlandesas bajo el dominio de los Vasa). El impacto demográfico de este sistema en países alejados del teatro de las operaciones fue tan terrible como el que provocaron las devastaciones de la guerra en los territorios invadidos u ocupados por el enemigo. Las características generales del reclutamiento militar hasta el siglo XVIII explican la dimensión nueva de fenómenos como los motines y las desertiones en los ejércitos. El hecho de que la conscripción obligatoria fuese el factor fundamental de la organización militar prusiana bajo los Hohenzollern en el Setecientos permitió un grado de entrenamiento y de destreza en los movimientos tácticos nunca alcanzados hasta entonces; el tiro rápido a corta distancia, a cargo de batallones pequeños y móviles, fue una de las causas principales de las victorias militares de Federico II.

En los primeros años del siglo XV, las *Crónicas* de Froissart narraban todavía los acontecimientos de la Guerra de los 100 Años con un entusiasmo y una fascinación que recuerdan a las novelas de caballería. El "gozo de la guerra" halló una de sus últimas y más desarrolladas expresiones en *Le Jouvencel*, una biografía del noble francés Juan de Bueil que había luchado junto a Juana de Arco, escrita en 1465. El combate se presenta como un episodio siempre grato y alegre, en el que es dulce ver al hombre exponer su vida por el amigo. Se extrae de ello un deleite, una sensación de maravilla que aniquila el miedo a la muerte.

"¡Se aman tanto unos a otros en la guerra!". Pero el pacifismo y el anatema contra la guerra empezaron a abrirse paso en los medios burgueses alrededor del 1500: Erasmo, el gran humanista, el estudioso errante que iba de ciudad en ciudad huyendo de las disputas y violencias, sistematizó ese pensamiento pacifista. Su primer esbozo de una requisitoria integral contra la guerra fue su carta a Antonio de Berghes, abad de Saint-Bertin, escrita en marzo de 1514. La ironía alternaba con la indignación en esa epístola que pronto conoció Europa entera. Los franceses habían conquistado Italia; el resultado de la carnicería fue que allí donde gobernaba otro, ahora gobierna un francés. Pero el país era más próspero antaño. Erasmo no sólo se asombra de que los cristianos, sino "simplemente los hombres" en general sean tan locos como para consagrar sus esfuerzos y su coraje a su pérdida recíproca. Los animales no luchan "en el interior de una sola especie", combaten únicamente por sus hijos y su alimento, con sus armas naturales, y no con máquinas creadas por medio de un arte diabólico; ellos no corren hacia su muerte en tropillas compactas como nosotros, que nos batimos por ambición, por cólera, lujuria y otras "enfermedades del alma". "La guerra es tan nefasta, tan espantosa, que ni siquiera con la excusa de la justicia perfecta, ella puede ser aprobada por un hombre de bien". En 1516, Erasmo escribió la *Querella de la paz* y la *Institución del príncipe cristiano*, este último un tratadito de instrucción moral y política para el príncipe Carlos de Habsburgo, el futuro Carlos V. En ambas obras, el humanista trazó un anatema de la guerra, "el mayor de los males", más tenaz que la peste, engendro monstruoso de las pasiones absurdas. **Bellum a bello seritur.** "La guerra nace de la guerra" ("La sangre llama a la sangre", dirá más tarde el Macbeth de Shakespeare). "De una guerra sin gravedad nace una guerra importante; de una guerra simple, una doble; de una infantil, una seria y sangrienta". Para evitarla hay que comprar la paz, al precio más elevado si es necesario. "Jamás pagaremos la paz demasiado cara".

Rabelais, discípulo indirecto de Erasmo, dedicó buena parte de su **Gargantúa** a desarrollar la concepción erasmiana de la guerra. Grandgousier ("Grangarguero"), padre del gigante cuyo nombre es también un juego de palabras sobre el tamaño de la garganta, gobernaba sabia y pacíficamente en la región de Chinon. Su vecino de Lérné, en cambio, llamado Picrochole ("Bilis amarga" en griego), era un sujeto irascible y soberbio en busca de pretextos para declarar la guerra al buen Grandgousier y conquistar sus territorios. Una disputa sobre galletas entre campesinos de uno y otro reino fue la ocasión que Picrochole esperaba para descargar un ataque contra los de Chinon, con 900 piezas de artillería, "cañones, dobles cañones, basiliscos, serpentinas, culebrinas, bombardas, halcones, pasavolantes y espirolas". La devastación desatada es grande, sin embargo Grandgousier quiere "ensayar todas las artes y medios de paz" antes de ingresar abiertamente a la lucha. El padre del gigante se muestra dispuesto a "comprar" la paz, "ya que es

sólo cuestión de algunas galletas", y advierte a su agresor que ya acabó el tiempo de conquistar reinos en perjuicio del prójimo cristiano. "Esta imitación de los antiguos Hércules, Alejandro, Aníbal, Escipiones, Césares y otros tales, es contraria a la profesión del Evangelio, por la cual se nos ordena guardar, salvar, regir y administrar cada uno sus países y tierras, no invadir con hostilidad a los demás, y las que los Sarracenos y bárbaros llamaban antes proezas, ahora las llamamos bribonerías y maldades". Pero la guerra picrocholina continúa y entonces Grandgousier decide llamar a Gargantúa en su ayuda y enfrentar al enemigo, recomendando de todas maneras que "la hazaña se haga con la menor efusión de sangre posible (...) por medios más expeditivos, con cautelas y astucias de guerra, salvaremos todas las almas y las enviaremos alegres a sus casas". Así ocurre finalmente, gracias a las milicias bien organizadas con que cuenta Grandgousier y a la magnanimidad de Gargantúa. Picrochole huye y sobrevive en Lyon como mozo de cuerda. En aquel comprar la paz y evitar la guerra al más alto precio, en la exhortación a combatir, cuando es inevitable, con la mayor prudencia recordando que los enemigos son hombres también con quienes más tarde será necesario convivir nuevamente en paz, notamos la impronta clara del pacifismo erasmiano, a la que se ha sumado un matiz de cálculo y realismo maquiavélico en el papel asignado a un ejército de reclutas ciudadanos, "que más bien parecían una armonía de órganos y concordancia de reloj que una armada o gendarmería".

El anatema de la guerra, que vemos despuntar en los medios de la cultura humanista burguesa a comienzos del siglo XVI, afectó también la percepción nobiliaria del asunto, bastante condicionada, por otra parte, por la nueva realidad de la potencia destructiva de la artillería. Así Ariosto, el aristocrático poeta épico del *Orlando furioso*, exclama en el Canto XI, estrofa 26, de esa obra, a propósito de la pólvora:

"¿Cómo encontraste, oh malvada y horrible
Invención, jamás un lugar en el corazón humano?
Por tí la gloria militar está destruida,
Por tí el oficio de las armas perdió el honor,
Por tí el valor y la virtud menguados
Que a menudo parece mejor el vil que el bueno:
No más la valentía, no más el arrojo
Por tí a medirse pueden venir al campo."

Las armas de fuego pusieron en crisis una manera secular de combatir, descalabraron el código de honor en el que la vieja nobleza militar asentaba su prestigio social y las construcciones ideológicas llamadas a justificar su poder. La valentía, el arrojo resultaban inútiles, hasta absurdos, al medirse con la pólvora y los cañones. No faltaron **laudato-**

res temporis acti que, en materia bélica, añorasen las épocas de la lucha cuerpo a cuerpo, cuando ningún disparo a distancia suplía la eficacia de la esgrima o la habilidad de un jinete temerario. Todavía en 1605, Cervantes puso en boca de su Don Quijote, última y monstruosa flor de la caballería andante, una condena de la artillería. En el capítulo XXXVIII de la primera parte de las aventuras del "ingenioso hidalgo", Don Quijote comparte una cena con los parroquianos de una de esas ventas, que él siempre "cree ser castillos", y pronuncia un discurso sobre la gloria de las armas y las letras. El de la Triste Figura tiene la certeza de que el inventor de la pólvora sufre los castigos eternos del infierno, no tanto por los estragos y la nueva crueldad que aquélla ha introducido en la guerra, sino porque la artillería ha sido causa de que un brazo cobarde pueda dar muerte a un ser noble y valeroso.

"(...) estoy por decir que en el alma me pesa de haber tomado este ejercicio de caballero andante en edad tan detestable como es ésta en que ahora vivimos; porque aunque a mí ningún peligro me pone miedo, todavía me pone recelo pensar si la pólvora y el estaño me han de quitar la ocasión de hacerme famoso y conocido por el valor de mi brazo y filos de mi espada."

Entretanto, un político del siglo XVI como Juan Bodino, pragmático más que escéptico, afirmaba en sus *Seis libros de la República* (V,5), publicados en 1576, que el modo mejor de evitar sediciones y luchas civiles en el interior de los estados era disponer siempre de un enemigo externo a quien hacerle frente. No obstante, a la hora de describir los efectos reales de la guerra, Bodino no podía menos que declarar su íntimo horror: "El mayor placer que experimentan los soldados es saquear el país, robar a los campesinos, quemar las aldeas, perseguir, maltratar, violentar, saquear las ciudades, matar sin discriminación jóvenes y viejos, de cualquier edad y sexo, violar a las doncellas, lavarse con la sangre de los muertos, profanar las cosas sagradas, arrasar los templos, blasfemar el nombre de Dios y pisotear todas las leyes divinas y humanas. He aquí los frutos de la guerra, agradables para los soldados, abominables para las personas honestas y detestables para Dios."

El pacifismo del siglo XVI tuvo una manifestación práctica y concreta en el experimento de comunidad de bienes y tolerancia que los socinianos llevaron a cabo en Rakow, desde 1569 hasta 1638. De ese sitio de Polonia escribía el viajero Thomas Seghet en 1612: "mientras en los demás lugares abundan las guerras y los tumultos, allí todo estaba en paz". La nobleza católica y calvinista polaca acabó sangrientamente con la experiencia de los antitrinitarios en Rakow.

La religión fue percibida, hasta bien entrado el siglo XVIII, como causa primordial de la guerra en el interior de las naciones y entre ellas mismas. Lutero reaccionó en contra de la lucha aristocrática de Ulrich

von Hutten en 1522 y condenó la prédica de Carlstadt y de Münzer durante el levantamiento campesino, porque vio, ante todo y básicamente, un conflicto y términos religiosos inaceptables en esos movimientos. Una matanza de protestantes en Vassy, acaecida en 1562, fue el comienzo de las guerras civiles y religiosas en Francia. La acción de la Inquisición y el aumento de obispados, ordenado por Felipe II, produjeron el gran levantamiento de los Países Bajos contra el soberano español; uno de los episodios más dramáticos de esa contienda pareció ser el estallido iconoclasta de Amberes en 1566. Michel de l'Hôpital, canciller de Francia, dijo en los Estados Generales de 1560: "La división de la lengua no es la que hace la separación de los reinos. Es peor la diferencia de religión (...) que divide a un reino en dos. De ahí el viejo proverbio de una fe, una ley, un rey, y es difícil que hombres de (...) diversas y contrarias opiniones se abstengan de recurrir a las armas". En agosto de 1641, en las vísperas de la primera guerra civil inglesa, Thomas Hobbes escribió al conde de Devonshire: La religión "ha sido de antiguo, más que ninguna otra cosa en el mundo, la causa de las guerras civiles en todas partes de la Cristiandad".

La raíz de la Guerra de los 30 Años hay que buscarla en las cláusulas religiosas de la Paz de Augsburgo, celebrada en 1555 para poner fin a la guerra entre príncipes católicos y luteranos en el Imperio Romano Germánico; disposiciones religiosas, claro está, que encerraban arreglos económicos, reguladores de la propiedad y de la disponibilidad de enormes territorios hasta ese momento en las manos exclusivas de la Iglesia Católica. Pero este nudo **material** del asunto sería desnudado y quedaría a plena luz, sin los velos de la argumentación religiosa ni de sus emociones, **realmente** sentidas por aquellos hombres, exactamente como efecto de las políticas de "razón de Estado" durante la misma Guerra de los 30 Años; al final de este largo y sangriento conflicto, las naciones europeas pasaron a combatir sólo por sus "altos" intereses, el "honor dinástico", las "fronteras naturales", la hegemonía política y económica (ese "honor" no sólo alimentó al sistema de la guerra entre los estados nacionales sino que en torno a él se construyó el otro sistema, pacífico, para la competencia entre las naciones y el arreglo de sus diferendos: el ceremonial de la diplomacia). La religión apenas si aparecería alguna vez más como un móvil de circunstancias.

Consideremos la Paz de Augsburgo. Ella concedió la libertad de elección religiosa entre el catolicismo y el luteranismo a los Estados imperiales y a los caballeros; los súbditos de toda Alemania debían optar por la religión de su príncipe, pues así quedó establecido en el famoso principio del **cuius regio, eius religio**. El tratado de paz incluyó otros asuntos y algunas salvedades:

- 1) Las propiedades eclesiásticas, secularizadas antes de 1552, fueron reconocidas como de propiedad de los príncipes luteranos que habían decidido plegarse a la religión reformada.

- 2) La libertad de culto entre las dos variantes del cristianismo de Occidente fue admitida en las ciudades imperiales, "ciudades libres" que no dependían de ningún señor territorial salvo el propio Emperador.
- 3) De producirse nuevas conversiones de príncipes al luteranismo, estos señores deberían de abandonar sus cargos imperiales y, con ellos, la posesión de los bienes asociados a tales cargos. Esta previsión se conoció con el nombre de **Reservatum Ecclesiasticum**; los protestantes la aceptaron a cambio de la llamada **Declaratio Ferdinandeae** por la cual el emperador Fernando I, hermano de Carlos V y heredero de las posesiones alemanas de la Casa de Austria, se comprometió a respetar la libertad de culto de los nobles y burgueses luteranos en los territorios que seguían bajo la jurisdicción de la Iglesia romana, siempre y cuando ya lo hubieran hecho antes de 1555. Desde 1570, los obispos católicos del Imperio empezaron a desechar la **Declaratio**.

A partir de Fernando I, los Habsburgo (Casa de Austria) procuraron consolidar sus **Erbländer**, sus posesiones personales y transmisibles a sus herederos de sangre, dentro y fuera del Imperio Romano Germánico. La porción de sus tierras que se encontraba en el sudeste del Imperio estaban amenazadas por la expansión turca. Los archiduques y emperadores Habsburgo hubieron de buscar apoyos financieros para su defensa contra los turcos y recurrir a los nobles alemanes, entre ellos a los príncipes protestantes a quienes concedieron muchas veces dispensas respecto del **Reservatum**, de modo que los luteranos prosiguieron con la secularización de tierras eclesiásticas en las últimas décadas del siglo XVI. En 1609, inclusive, Rodolfo II se vio obligado a permitir, mediante una "Carta de Majestad", el ejercicio del calvinismo (variante del protestantismo no oficialmente admitida hasta entonces dentro de los límites del Imperio) a la pequeña nobleza y a la burguesía del reino de Bohemia. Pero, al mismo tiempo, otros procesos impulsaban a muchos grandes nobles protestantes a reconvertirse al catolicismo. Sobre todo las sublevaciones campesinas en Austria en 1595-96, que sólo pudo sofocar una intervención directa de los Habsburgo, quienes distrajeron para ello parte de sus tropas del frente turco, hicieron que la asociación entre religión reformada y movimientos subversivos, habitual en la apologética católica dirigida por los jesuitas, comenzase a ser aceptada como auténtica por muchos integrantes de la alta nobleza. Karl von Liechtenstein, por ejemplo, abandonó el campo de la Reforma y volvió al catolicismo declarando que la nueva religión se encontraba en el origen de los alzamientos campesinos. En verdad, había ocurrido que la secularización de las tierras eclesiásticas, realizada en beneficio exclusivo de los nobles, había producido un aumento inédito de las cargas feudales sobre el campesinado; el empeoramiento en la situación de los productores directos de la tierra condujo a una radicalización del reclamo

campesino, el cual, abonado por la exhortación de la propia religión reformada a una nueva "libertad" del cristiano, terminó por convertirse en sublevación abierta. Se reproducía el circuito económico-ideológico de la **Bauernkrieg** de los años 1524-25. En esta coyuntura, Fernando II de Habsburgo, discípulo de los jesuitas y en posesión completa de las **Erbländer** desde 1617, creyó oportuno exigir el cumplimiento de las cláusulas de la Paz de Augsburgo y lanzar una ofensiva absolutista y católica en todo el Imperio. La reconversión de algunos magnates bohemios al catolicismo lo alentó a comenzar por el reino de los checos. Pero la persistencia de la pequeña nobleza y de la burguesía de Bohemia en el calvinismo provocó las "desfenestraciones" de Praga y el ataque subsecuente de Fernando II contra sus súbditos rebeldes. Los checos respondieron reuniendo a la Dieta nacional y eligiendo en ella al calvinista Federico del Palatinado como rey de Bohemia. Tal fue el comienzo de la Guerra de los 30 Años. Analicemos cómo se entretajan los motivos religiosos y sus expresiones ideológicas con los motivos materiales de la posesión y explotación de la tierra.

Iniciadas las ofensivas contra los protestantes bohemios, Juan Jorge de Sajonia, príncipe luterano, aceptó mantenerse neutral a cambio de la llamada "garantía imperial" de Muhlhausen (el emperador no pretendería recuperar tierras secularizadas en Sajonia hasta no escuchar lealmente a todos los nobles del ducado). Juan Jorge llegó a aceptar la formación de un ejército sajón para combatir al "usurpador" y calvinista Federico, a cambio de que Fernando II le otorgase la posesión de la Lusacia. Tras el desastre que Federico sufrió en la batalla de la Montaña Blanca, Edward Conway, embajador inglés en Praga, escribía:

"(...) los imperiales ocupan ahora Bohemia por conquista, habiendo sido suprimidas todas las inmunidades y privilegios. Y si se establece un nuevo estatuto, éste será tan sólo la ley del conquistador, que ha exigido a los protestantes que den razón de cuanto tienen, y que ya lo ha puesto a buen recaudo."

Conway no se equivocaba. Mil quinientos terratenientes protestantes fueron juzgados y condenados a perder un cuarto o la mitad de sus posesiones y el resto se les compró con la moneda depreciada que había sido acuñada por Federico del Palatinado, las "monedas largas". La "recatolización" del país checo no se detuvo allí; las parroquias fueron "recuperadas" para la Iglesia de Roma, pero sus tierras vinieron a dar a manos de los oficiales y soldados de las tropas imperiales. En la Alta Austria, el príncipe Adam von Herberstorff autorizó a los acreedores católicos a tomar las propiedades que sus deudores protestantes hubieran presentado en caución; pero se respetó a la alta nobleza protestante, a la cual se concedió un plazo de 50 años para su reconversión al catolicismo.

Otro ejemplo de la adquisición de tierras como motivo real y "pre-

mio" recurrente de la guerra: tras la derrota de Cristián de Dinamarca en 1627, el emperador desposeyó de sus tierras a los duques de Mecklemburgo y las entregó al general Wallenstein. En 1629, por fin, sintiéndose fortalecido por sus triunfos en todos los frentes del conflicto, Fernando II promulgó el Edicto de Restitución (llamado **radix omnium malorum** en la portada de un ejemplar de esa ley, que todavía se puede ver en la Biblioteca de Wurzburg), por el cual todas las propiedades eclesiásticas del Imperio que los príncipes protestantes hubiesen secularizado a partir del lejano año de 1555 debían ser devueltas a la Iglesia católica y a sus administradores imperiales. El Edicto reencendió la guerra que se prolongó, con mayor encarnizamiento y con el ingreso de Suecia y Francia, por veinte años más. Para colmo, el jesuita Pablo Laymann se apresuró a publicar una interpretación de la medida del emperador, la **Pacis Compositio**, en la que se establecía el principio de que "todo lo que no hubiere sido concedido, debería ser considerado prohibido", **ergo** los protestantes habrían de restituir todas las propiedades (incluso algunas secularizadas antes de la Paz de Augsburgo) a menos que pudieran exhibir títulos legítimos de posesión. Huelga decir que, al terminar la guerra y producirse la derrota de los imperiales, las propiedades arrebatadas en virtud del Edicto de Restitución volvieron a manos de los protestantes y así quedó estatuido en el extenso articulado de los Tratados de Westfalia, a pesar de las protestas interpuestas por los legados pontificios en las conversaciones de paz.

Sin embargo, a pesar de que los motivos materiales, como ya decíamos, se transparentaron más allá de los impulsos religiosos hasta asumir el primer plano en las etapas últimas de la Guerra de los 30 Años, parece necesario decir que las ambigüedades entre religión y posesión territorial no dejaron de habitar nunca en el corazón de aquellos hombres. Veamos algunos casos sorprendentes.

En 1630, cuando los consejeros de Fernando II presionaban para que el emperador volviera sobre sus pasos y evitara una catástrofe aboliendo o suavizando el Edicto de Restitución, el jesuita Lamormaini, confesor de Fernando, se exaltaba y decía: el Edicto "debe ser respetado, no importa cuáles puedan ser los males que se deriven posteriormente de él. Poco importa que debido a ello el emperador pierda no sólo Austria sino todos sus reinos (...) con tal de que salve su alma, lo cual no podrá conseguir sin el cumplimiento del Edicto".

Entretanto, ya en 1621, los Comunes habían declarado en Londres, acerca de la causa perdida de Bohemia y del Palatinado, que estaban prontos a defender "a quienes profesan auténticamente, en otras tierras, la misma religión cristiana que la Iglesia de Inglaterra (...) pues comparten sus dificultades como miembros del mismo cuerpo".

En el otro sentido, los móviles de la "razón de Estado" aparecían explícitamente entre quienes más decían repudiarlos, o bien la tolerancia despuntaba en las intenciones de un Wallenstein habitualmente inmisericorde. En 1621, cuando el gabinete español discutía sobre la

reanudación de las hostilidades contra Holanda, Carlos Coloma, general en Flandes, archivaba cualquier consideración religiosa e insistía en cuestiones de política práctica. "Si en doce años de paz —decía— los holandeses han conseguido todo esto, no es difícil imaginar lo que harán si les damos más tiempo (...) Si continúa la tregua, nos condenaremos a sufrir todos los males de la paz y todos los peligros de la guerra". En 1627, un consejero advirtió a Felipe IV que "no habría ninguna teología que obligue a Vuestra Majestad a que en todas partes contra todos los herejes emplee sus armas".

En 1626, según hemos dicho, Wallenstein aseguraba a los habitantes de Magdeburgo que "ésta no es de ninguna forma una guerra de religión; sino que en cuanto que ciudad leal y devota, sus privilegios de paz religiosa y secular no se verán menoscabados en absoluto, antes bien serán protegidos y defendidos de cualquier peligro que vaya en contra de ellos". Y Wallenstein mantenía su palabra.

Diez años más tarde, el general sueco Oxenstierna comentaba que la intervención de Gustavo Adolfo en Alemania, el año de 1630, había sido "no tanto una cuestión de religión, sino más bien de salvaguardar el **status publicus** en el que también está comprendida la religión". El rey había dicho, en 1630, que el **status publicus** era la paz entre los estados, amenazada entonces por los perturbadores seculares y eclesiásticos.

Por último, España no dejó de publicar sus aspiraciones a cumplir un "proyecto báltico" de control de puertos y pasos comerciales, programa de expansión económica que la conducía a un enfrentamiento con Dinamarca y Suecia.

En síntesis, al término de la Guerra de los 30 Años, ninguna clase social en Europa aceptaba ya a la religión como argumento para la guerra y, desde la segunda mitad del siglo XVII, los intelectuales se dedicaron a desarticular todas las operaciones de encubrimiento ideológico de las guerras de conquista, que echaban mano de los motivos religiosos. En tal sentido, se retomaba una corriente de pensamiento insinuada por Erasmo y ya muy vigorosa en Maquiavelo, cuyos *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio* se habían iniciado con una verificación respecto de la guerra: el miedo que su posibilidad despierta en los hombres es uno de los principios universales del Estado, una causa de la formación de las ciudades, aunque a veces se disimule detrás de lo que parece la libre elección de un héroe fundador. Bajo la máscara de la libertad, siempre descubrimos a la imperiosa necesidad si nuestro guía es Maquiavelo. Lo curioso es la coincidencia con Erasmo a la hora de dilucidar las causas de la violencia en y entre los estados. También para el Florentino, la raíz del tumulto y de la guerra se encuentra en la pasión de la posesión. Quienes tienen no creen posible asegurarse lo habido sin adquirir siempre más y más; y tales apetitos despiertan en los que nada tienen la ambición de poseer despojando a los primeros. Triste cosa la guerra que transforma al fraude detestable en acción digna de gloria y alabanza. Mas si Erasmo pensaba que en el combate eran abolidas por

entero las virtudes, Maquiavelo creía aún que el coraje y las proezas enaltecían al guerrero. Por otra parte, en 1580, Montaigne también había desmontado (*Ensayos*, libro II, capítulo XII) los mecanismos ideológicos, las perversiones del pensamiento que encerraba la argumentación de los contendientes en las guerras de religión. "La justicia que hay en uno de los partidos no está allí sino para ornamento y cobertura; siempre se la alega, pero ella no es ni recibida, ni alojada, ni desposada; ella se encuentra como en la boca del abogado, no como en el corazón y afecto de la parte. Dios debe su socorro extraordinario a la fe y a la religión, no a nuestras pasiones. Los hombres son finalmente los conductores de los hechos y se sirven de la religión: debería suceder todo lo contrario". Confesemos la verdad, dice Montaigne, no se encontraría ni una compañía completa de gendarmes dispuestos a combatir sinceramente y sólo por una cuestión de fe. Los hombres han escondido en cualquier guerra presuntamente justa sus ambiciones particulares, sus apetitos más bajos. De estas disquisiciones habría de partir la Ilustración del '700, pero su requisitoria no se dirigiría a los hombres en general sino específicamente al cristianismo hecho Iglesia, aparato de dominación de los cuerpos y las conciencias, falaz justificador del crimen de la guerra.

Capítulo III

Jansenistas y brujas, herejes modernos

Deberíamos intentar antetodo diferenciar las herejías medievales de las modernas. Partamos de la definición que del concepto central dio Roberto Grosseteste y que se encuentra en la *Chronica majora*, escrita por Matías Paris en 1235: **"Haeresis est sententia humano sensu electa, scripturae sacrae contraria, palam edocta, pertinaciter defensa. Haeresis graece, electio latine."** ("La herejía es una sentencia elegida según el sentido humano, contraria a la escritura sagrada, enseñada en público, defendida con pertinacia. Herejía es palabra griega, elección es latina.") En este enunciado, encontramos dos rasgos generales a todas las herejías:

- 1) Se trata de un acto en el interior de una fe.
- 2) La "elección" se mantiene con pertinacia, carácter que nos remite a la tercera de sus notas esenciales, que no aparece en las palabras de Grosseteste:
- 3) El sentido de **re-novatio**, de **re-formatio** de la fe, el cual impregna todos los programas de los herejes.

En el Medioevo, es posible distinguir con cierta claridad entre herejías rurales y urbanas, populares y eruditas. No parece adecuada una correlación rural-popular, urbana-erudita, pues hubo en las ciudades movimientos heréticos populares, mientras que las corrientes eruditas, nacidas por lo general en el ambiente urbano, solían propagarse y resistir en el campo el embate de la ortodoxia. Las herejías modernas contaron, en primer lugar, con un factor absolutamente nuevo que facilitó su transmisión: el material impreso, en forma de libro, de libelo, de pasquín. En segundo lugar, los agentes de transmisión de las creencias heterodoxas fueron, con una fuerza y una exclusividad mayores que en la Edad Media, las mujeres y la "gente mecánica". Pero el tercer punto es quizás el más importante para separar al fenómeno de la herejía moderna de su equivalente medieval; nos referimos a la transformación de la herejía en "confesión" a partir de la instalación del protestantismo en el siglo XVI. El triunfo de las iglesias reformadas impuso una coexistencia entre varios sistemas de creencias cristianas y condujo a una controversia pública, mediante debates, escritos e imágenes impre-

sas, que implicó una lucha intelectual, antes desconocida, por la conquista del presente. Esta disputa fue un elemento clave en la constitución de una sociedad civil, autónoma respecto de los poderes tradicionales y defendida por acuerdos mutuos de tolerancia entre los hombres. Dos aclaraciones marginales: i) las iglesias reformadas también se vieron afectadas por el fenómeno herético, p.ej., el calvinismo luchó contra interpretaciones racionalistas (coccejanos) y místicas (voetianos) de su **corpus** de creencias; el viejo judaísmo conoció también convulsiones parecidas en los países del este de Europa, a cuyas juderías conmovió el milenarismo sabbatiano. ii) La modernidad clásica conoció también dos herejías "impropias", la de los marranos y la de los libertinos, caso de apostasía el primero y lindante con el ateísmo el segundo.

Para analizar y explicar la herejía jansenista, comencemos por referirnos a las transformaciones de la monarquía francesa en la primera mitad del siglo XVII. Francia transitaba entonces la que Anderson ha explicado como una fase II del absolutismo en la que "la extensión de la guerra, la burocratización de los cargos, la intensificación de los impuestos, la erosión de las clientelas" apuntaban hacia una eliminación de los "poderes intermedios" entre la monarquía y el pueblo. Durante el siglo XVI, se mantuvo la vieja alianza entre las burguesías locales y el poder real en toda Francia. Los "oficios" de la burocracia y los puestos de la magistratura en los **Parlements** eran ocupados por miembros del **tiers état**, quienes vieron reforzada su situación cuando las guerras de Italia y las guerras de religión obligaron a la monarquía a sistematizar la venalidad de los cargos, al punto de establecer finalmente, en 1604, el régimen llamado de la **paulette**, por el cual se consagraba la heredabilidad de los cargos comprados a cambio del pago de un canon anual y de derechos de traspaso al fisco por parte de los beneficiarios. En la primera década del siglo XVII, estaba formada y consolidada esta **noblesse de robe**, fuertemente dependiente del rey. Por otra parte, el gobierno de Luis XIII y de Richelieu significó una etapa muy importante en el proceso de domesticación de la **noblesse d'épée** y en su transformación en alta nobleza cortesana al servicio del estado absolutista. El nuevo sistema de las intendencias de justicia, policía y finanzas, provisorias desde 1624 y fijas a partir del 1637, fue una herramienta básica para aquella conversión de la gran aristocracia, a cuyos miembros se confiaron, por lo general, los nuevos cargos de intendentes, no sujetos a la venalidad tradicional de los "oficios" y supervisores de la acción de la vieja magistratura. Por otra parte, la implantación de un Consejo de Estado, en el que también prevalecieron progresivamente hombres de la **noblesse d'épée** y que además funcionó como tribunal de alzada de muchas decisiones tomadas por los **Parlements**, acentuó la nueva estructura "aristocrática" del aparato del estado. Así tenemos que la **noblesse de robe** se hallaba inmersa, hacia el fin de los años '30 del siglo XVII, en una situación contradicto-

ría pues, por un lado, su dependencia política y económica del rey era mayor que nunca y, por el otro, ella se veía empujada a resistir la pérdida de prerrogativas y poderes que implicaban el sistema de las intendencias y el papel judicial del nuevo Consejo de Estado. Esta alienación fue, según Lucien Goldmann (*El hombre y lo absoluto. El dios oculto*, 1955), la base material sobre la cual se instaló una visión trágica del mundo y de la vida, que caracterizó a los sujetos de la **noblesse de robe** y cuya expresión más clara fue el jansenismo. Esos hombres, casi paralizados por el conflicto social que vivían, debieron de volver con fuerza al principio de la gracia y de la predestinación en desmedro de las obras, que hubieron de aparecerseles como vanas, fútiles e incluso imposibles.

Resumamos algunos aspectos de la cronología del jansenismo y de las vidas de sus protagonistas principales. La familia Arnauld mantenía relaciones estrechas con el convento cisterciense de Port-Royal-des-Champs, como su protectora y asociada; varias hijas de Antoine Arnauld eran religiosas en ese lugar y una de ellas, la madre Angélica, llevó a cabo una estricta reforma conventual que la acercó al abate Saint-Cyran, amigo de Jansenius, el obispo de Ypres y agustiniano radical en lo referido a los problemas de la gracia. Port-Royal se convirtió en un centro de atracción para los partidarios del agustinismo en boga entre los nobles **de robe**. En 1637, un tal Antoine Le Maître se instaló como primer "solitario" en Port-Royal. En 1638, tras la negativa del abad Saint-Cyran a recibir un obispado y a aceptar el arrepentimiento por el temor (la atrición) como vía posible para la salvación, fruto del arrepentimiento verdadero por el amor (la contrición), Richelieu ordenó el arresto del abad confesor de las religiosas de Port-Royal invocando la **raison d'état**. En ese mismo año, murió Jansenius, cuya obra *Augustinus* fue publicada póstuma en 1641: el libro era un largo comentario sobre las doctrinas del gran Padre de la Iglesia y una confirmación de la necesidad de la gracia "eficaz" para la salvación, gracia concedida a los hombres por la fe, tras la caída, y distinta de la gracia "suficiente" que, según el jesuita Molina, era el don divino connatural a la criatura, la fuerza que la inclinaba hacia el bien y que naturalmente se tornaba gracia "eficaz". Jansenius, como Lutero y Calvino, volvía a deducir la inanidad de las "buenas obras" de esta superioridad de la gracia asociada a la fe, otorgada gratuitamente por Dios y sin que pudiera ser rehusada por los hombres. Se abría un nuevo camino de la predestinación, esta vez en un medio conventual y ascético, característico del misticismo católico del siglo XVII.

Los jesuitas atacaron rápidamente las ideas de Jansenio y, a pesar de que muchos partidarios del Agustiniense participaron en la Fronda del lado del rey, los mismos jesuitas también hicieron lo posible por asociar al jansenismo con la rebelión parlamentaria (Recuérdese que, desde 1620 y hasta comienzos del siglo XVIII, la Compañía fue aliada intelectual de las monarquías católicas en sus empeños por la construcción del

estado moderno, a la inversa de lo ocurrido antes, al filo del 1600, cuando los jesuitas desarrollaron una justificación del tiranicidio, o de lo sucedido a mediados del Setecientos, cuando las resistencias de la Compañía a las reformas administrativas y eclesiásticas de los reyes "ilustrados" produjeron la ruptura definitiva entre la orden y las monarquías). En 1651, la Sorbona y 93 obispos franceses solicitaron a Roma el examen de cinco proposiciones del *Augustinus*, consideradas heréticas, sobre el problema de la gracia. En 1653, la bula *Cum occasione* condenó esas cinco proposiciones. En 1655, se pretendió obligar a los jansenistas a firmar un formulario de aceptación de la condena, a lo cual los afectados se rehusaron por entender que las dichas proposiciones habían sido presentadas al papa "fuera de contexto". Desde entonces, los hombres de Port-Royal se resistieron por años a la firma del formulario. Muy pronto, sin embargo, aparecieron dos corrientes en el interior del jansenismo, una conciliadora, encabezada por Nicole y un hermano de la madre Angélica, Antoine Arnauld hijo, que propiciaba el acercamiento al cartesianismo y el trabajo en el mundo, y otra contestaria, liderada por la propia madre Angélica y por Barcos, volcada más bien a un rechazo ascético del mundo y a la cual perteneció el filósofo Blas Pascal (esta corriente buscaba mantenerse en la paradójica postura de aceptar la condena papal de las proposiciones de Jansenius y a la vez negarse a firmar el formulario). Entre 1664 y 1709, las monjas cistercienses persistieron en su negativa, hasta que Luis XIV resolvió el caso ordenando la destrucción del convento y la dispersión-reclusión de las religiosas rebeldes.

Interesa finalmente destacar las relaciones de dos grandes intelectuales del Siglo de Luis XIV con el jansenismo y descubrir los resultados de la alienación de la **noblesse de robe** en obras cumbres de la literatura y la filosofía clásicas en Francia. Se trata de Bas Pascal, cuya hermana Jacqueline fue jansenista radical, y del dramaturgo Jean Racine.

Las *Cartas a un provincial*, escritas por Pascal en 1656 y 1657, se hicieron cargo de la polémica sobre las cinco proposiciones y se pronunciaron en favor de la predestinación; en ese texto, apareció por primera vez la idea pascaliana de la "apuesta" sobre la salvación del cristiano, acosado por el mundo y la duda. En los *Pensamientos*, Pascal desplegó esta noción de la apuesta y la extendió a la mismísima creencia en Dios. El punto de partida fue su visión del hombre como ser situado entre el infinito y la nada; de la conciencia de su miseria, el hombre extrae la fuente de su grandeza. "(...) no es más que un junco, el más débil de la naturaleza, pero es un junco pensante. No es necesario que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua, eso basta para matarlo. Pero, si el universo lo aplastase, el hombre sería aún más noble que aquello que lo mata, porque él sabe que muere y conoce la ventaja que el universo tiene sobre él; el universo nada sabe de todo ello. Toda nuestra dignidad consiste entonces en el pensamiento (...)" (fragmento 347). Mas el infinito y Dios mismo permanecen mudos; la

divinidad es el **deus absconditus** de *Isaías*, XLV, 15, que nos convoca a abandonar el mundo para conocerlo, pero que se niega a revelarse en su infinitud a nuestra razón, a un pensamiento que es fértil únicamente en su examen y compromiso con el mundo. Tal es la situación paradójica del "rechazo mundano del mundo", de la cual sólo una apuesta sobre la existencia de Dios puede arrancarnos. "Examinemos entonces este punto y digamos: 'Dios es, o no es'. ¿De qué lado habremos de inclinarnos? La razón no puede determinarlo: un caos infinito nos separa. Se juega un juego, en el extremo de esta distancia infinita, donde habrá cara o cruz. ¿A cuál apostaréis? Por la razón, no podréis hacerlo ni a la una ni a la otra; por la razón, no podréis descartar ninguna de las dos. (...) Sí, pero es necesario apostar. El asunto no es voluntario, estáis embarcado en él. ¿Qué escogeréis entonces? Veamos. Puesto que hay que elegir, veamos qué os interesa menos. Tenéis dos cosas para perder: lo verdadero y el bien, dos cosas que comprometer: vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra beatitud; y vuestra naturaleza tiene que escapar de dos cosas: el error y la miseria. Vuestra razón ya no está herida por elegir una u otra, pues hay que elegir necesariamente. He aquí un punto descartado. ¿Pero vuestra beatitud? Pesemos la ganancia y la pérdida, apostando que Dios es. Consideremos estos dos casos: si ganáis, lo ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad entonces que Dios es, sin dudar más" (fragmento 233). La razón insatisfecha seguirá exigiendo una renovación constante de la apuesta mientras vivamos; sólo la muerte pondrá fin a esta dialéctica y, con la inmortalidad, sobrevendrá la iluminación de la razón.

Goldmann estableció una filiación entre San Agustín, Pascal y Marx en lo que atañe a la relación del hombre con el mundo de los valores, al antagonismo entre el bien y el mal y al objeto de nuestra esperanza. En San Agustín, los valores se asientan sobre la certidumbre en la existencia de Dios, que nos ha sido proporcionada por la fe transmitida en las Santas Escrituras; el bien y el mal son opuestos irreconciliables en el mundo que termina con el triunfo irreversible del bien y la instauración de la "ciudad de Dios". En Pascal, los valores se fundan sobre una apuesta a la existencia de Dios, ser independiente de toda voluntad humana; la lucha entre el bien y el mal obliga a la reiteración trágica de la apuesta hasta que la muerte garantice a los hombres de bien su acceso a la inmortalidad. En Marx, los valores se alzan por encima de una apuesta a una realidad futura que los hombres debemos crear, la sociedad sin clases, para cuya construcción el mal habrá de presentarse como uno de los caminos dialécticamente necesarios en la consecución del bien (El *Fausto* de Goethe ha representado la instancia intermedia en la cual el mal comenzó a perfilarse como una herramienta inconsciente e involuntaria del bien).

Toda la obra de Racine puede ser leída como una secuencia de síntomas y expresiones de los avatares de Port-Royal y el jansenismo. La tragedia *Fedra*, en particular, estrenada en 1677, revela la reedición de

la situación paradójica del movimiento tras el fracaso de la "Paz de la Iglesia", intento de conciliación realizado en 1668 y 1669. En *Fedra*, encontramos el tema de la huida del mundo y del silencio divino al comienzo mismo de la tragedia (v. el parlamento de Fedra en el acto I, escena III); el personaje de la aya Enona representa la última tentación del mundo que, al descubrirse ilusoria para la reina, induce a ésta a la elección trágica e imposible de la totalidad (v. la confesión de Fedra en el final de la escena V del acto II). Fedra e Hipólito encarnan dos situaciones humanas opuestas, las dos polaridades entre las que se debate la ética jansenista: ella es el justo pecador y él es el monstruo inocente (Acto III, escena II). Sólo la muerte de ambos hace posible que el **homme commun** (Teseo) restaure el mundo en el compromiso, pero ese Teseo está definitivamente muerto ante Fedra que resucita en la eternidad de la poesía trágica.

El fenómeno de la brujería parece haber sido un caso exclusivamente europeo, distinto de la magia y de la hechicería (o magia negra), que han existido en prácticamente todas las culturas de la tierra y en todas las épocas. Pero la brujería se encabalgó, por supuesto, sobre un fondo firme de creencias en la estructura mágica del mundo y en el poder de los hechiceros. Entre 1450 y 1700, desde Escocia hasta Italia, desde Portugal hasta Polonia, 200.000 personas murieron en la hoguera, declaradas culpables de la "más depravada herejía", del "más horrendo de los crímenes" contra la religión, la humanidad y el estado: haber renegado de Dios para convertirse en una criatura al servicio de Satanás. Cuatro quintas partes de aquel total fueron mujeres, vale decir que, en 250 años, 2 mujeres fueron ejecutadas cada día por considerárselas parte de una conjura inexistente, de un pacto diabólico imaginario que sólo existía en las mentes de los perseguidores y de sus víctimas (Aunque Margaret Murray y sus discípulos consideran que hubo un culto "diabólico" con operaciones reales y concretas, un ritual oculto y antagonista del cristianismo en la Europa medieval y moderna hasta el siglo XVII, que habría sido producto de la permanencia de la antigua religión diánica de las diosas nocturnas de la naturaleza). Ahora bien, era al menos real como creencia esa fantasía, esto es, ¿era en verdad y sinceramente creída esa patraña por todos los actores de la tragedia, en especial por los verdugos? ¿O se trataba del fruto de una manipulación cínica, inducida en el alma de los acusados por la tortura física y las terribles presiones morales a las que ellos eran sometidos? Veamos las cosas paso a paso.

El vuelo nocturno de las brujas, su viaje al aquelarre fue un elemento fundamental de lo que podríamos llamar el "complejo satánico", el conjunto básico de creencias sobre el cual se apoyaron la persecución y su ideología. El *Canon Episcopi*, una instrucción para obispos del siglo X, entendía que el tal vuelo nocturno, confesado por algunas mujeres, no era sino un extravío de sus mentes, presas seguras de la ilusión diabóli-

ca; entonces, el creer en los viajes por el aire debía ser tenido por una falacia, una idea falsa, inducida quizás por el propio demonio. Pero he aquí que, a fines del siglo XV, la situación se ha invertido: la bula de Inocencio VIII, *Summis desiderantes affectibus*, promulgada en 1484, violentaba la lectura del viejo *Canon* hasta hacerle decir exactamente lo opuesto de su sentido original: el buen cristiano había de creer en la realidad eficaz del vuelo nocturno de las brujas, producido por las artes de Satán, el enemigo de Dios; abrigar sospechas en contrario podía ser indicio de... ¡una trampa diabólica para el incrédulo! Exactamente la inversa del *Canon Episcopi*. Es que, en el siglo X, la Iglesia luchaba aún contra los remanentes del viejo paganismo en el norte de Europa y, alrededor del 1500, la misma Iglesia actuaba como parte de un sistema de poder que ya no se encontraba en expansión franca, sino acosado por los síntomas devastadores de la crisis generalizada que afectaba al feudalismo y a sus clases beneficiarias desde el siglo XIV. La teología se encargó rápidamente de desarrollar la interpretación torcida del *Canon* y construir una trama de argumentos y "pruebas" para demostrar la existencia de la brujería; el *Malleus maleficarum* ("martillo de las brujas"), un tratado que los inquisidores alemanes Institor y Sprenger publicaron en 1486, se convirtió en el manual más completo sobre el tema a disposición de los "cazadores" de aquellos máximos apóstatas, a quienes había de interrogarse, juzgarse y condenarse según el método inquisitorial (El procedimiento jurídico germánico tradicional exigía la presentación de las pruebas al acusador o fiscal; a partir del siglo XIII, como resultado de la lucha contra la herejía de los albigenses, la Iglesia instituyó el procedimiento inquisitorial, que obligaba al acusado a presentar pruebas de su inocencia). Según advertimos desde ahora, en el siglo XV, tal vez ya a finales del XIV, la élite de los teólogos llevó a sus extremos un proceso de demonización de la herejía y de la magia, extrapolándolo a un conjunto de creencias del campesinado sobre hadas y cortejos voladores, que bien podrían ser vistas como persistencias populares de una religiosidad precristiana o bien como metamorfosis folklóricas de estos mismos núcleos que habían terminado por formar una suerte de animismo cristiano. De modo que un cliché ideológico, construido por la teología, se ajustó progresivamente durante el Cuatrocientos a un cierto "paisaje mental", mágico-religioso, que permanecía robusto en el medio rural, y de ese encastre de complejos ideológicos, ubicados casi en las antípodas de la sociedad europea, se generó el perfil de la bruja y de la conjuración satánica. Indudablemente, las formas del interrogatorio inquisitorial y la tortura fueron los instrumentos mediante los cuales se colmó cualquier hiato que pudiera haber subsistido entre el sistema conceptual de la teología y el sistema de creencias del pueblo campesino.

De esta guisa, el **corpus** satánico se convirtió en una herramienta de control y de represión social, ejercida sobre todo contra las mujeres de las aldeas. La misoginia, común en los medios eclesiásticos y extendida a toda la sociedad al socaire de ciertas interpretaciones de los dog-

mas cristianos sobre el pecado y el mal mundano, hizo que aquella represión social asumiera formas claras de represión sexual, aplicada preferentemente sobre la mujer postmenopáusica y solitaria. El tema de la brujería da cuenta de una irrupción exasperada de la noche y del sexo en la historia. La "vieja bruja" de la aldea, una viuda por lo general o una solterona a la que la comunidad había auxiliado en otros tiempos, fue, a partir de los siglos XIV y XV, el ejemplo más gravoso y evidente de los desajustes estructurales del sistema feudal (Un caso distinto, que derivó en situaciones jocosas, nada trágicas por cierto, y que revela también la posición conflictiva de la mujer viuda en la comunidad campesina, ha sido la institución del **free bench** o propiedad de viudedad en la Inglaterra de los siglos XVI a XVIII; por esa figura jurídica, la viuda conservaba sus derechos sobre las parcelas del marido muerto mientras preservara su castidad; un nuevo matrimonio o el mero concubinato hacía que la mujer perdiera esos derechos. Pero, en el siglo XVIII, fue costumbre que la falta a la castidad pudiera ser rescatada si la culpable se paseaba por la aldea, montada al revés sobre un asno, y si, teniendo levantada la cola del animal con sus manos, recitaba alguna de las siguientes canciones:

"Por culpa de mi trasero tengo este dolor
Por eso, mi Señor, dadme mi tierra otra vez."

"Aquí estoy / Montando un burro negro,
Como buena prostituta que soy;
Y por mi Crincum Crancum,
He perdido mi Bincum Bancum;
Y por el juego de mi rabo
Soy llevada a esta mundial vergüenza,
Por eso, buen señor alcalde dadme mis tierras otra vez.").

Pero debemos diferenciar dos etapas en la persecución de la brujería: I) La teológico-inquisitorial (1480-1520), en la cual el aparato administrativo y judicial de la Iglesia católica fue el agente de la represión, y II) la político-jurídica (1560-1670), en la que la burocracia del estado absolutista asumió ese mismo papel y se hizo cargo del mantenimiento del gran complejo ideológico de la conjura satánica para sus propios fines de control de los cuerpos y las almas de sus súbditos. La transformación de la brujería en delito máximo de lesa majestad permitió usar la "caza" de los maléficos como medio de presión, de advertencia y de amedrentamiento sobre las masas campesinas, empleando la base de sus propias creencias reelaboradas por el saber erudito de los teólogos, primero, y de los médicos y juristas, más tarde, a partir de 1550. Al promediar el siglo XVII, asistiremos incluso a una cierta emancipación ideológica del "complejo satánico" que, asimilado al núcleo íntimo de la cultura europea compartida por las clases e instituciones más dispares

de la sociedad, desbordó de sus marcos políticos y amenazó la integridad del propio estado absolutista. Analicemos qué ocurrió entonces, en la segunda etapa que hemos señalado.

Al mismo tiempo que despuntaba la represión político-jurídica, se alzaban ya las primeras voces de algunos intelectuales laicos contra la validez de la creencia en las brujas. En 1563, el médico del duque de Clèves, Johannes Wier, publicaba el *De praestigiis daemonum et incantationibus et veneficiis* ("Sobre las ilusiones de los demonios, encantamientos y venenos"), un tratado en el que, sin negar la existencia del Diablo y de sus posibles agentes en el mundo, se afirmaba empero que la mayoría de los acusados de brujería no eran sino pobres dementes a los que correspondía curar por medio de la medicina y no perseguir ni matar mediante el brazo secular. En 1580, Juan Bodino, el gran jurista francés, autor de los *Seis Libros de la República*, lanzó un ataque contra las teorías de Wier en su libro *La demonomanía de los brujos*, donde el racional y lúcido teorizador de la política, epígono de Maquiavelo, se mostraba como un rabioso y obsesivo, casi paranoico, creyente en los poderes efectivos de Satanás. Bodino insistía en que el príncipe y sus funcionarios estaban obligados a reprimir la brujería por todos los medios a su alcance, de manera que el método inquisitorial, ahora secularizado, la tortura y la ejecución por el fuego quedaban legitimados en virtud de la razón de estado. En realidad, hoy sabemos que Bodino difícilmente creyera una sola palabra de cuanto explicaba sobre las astucias del demonio y de sus posesos; su alegato no parece haber sido más que una hipócrita construcción **ad usum principis**, la elaboración de un sistema falso a sabiendas, que garantizaría la vigilancia y el poder ideológicos del estado. ¿Cómo hemos llegado a esta conclusión que ya barruntábamos al señalar las contradicciones espirituales entre el Bodino pensador político y el Bodino demonólogo? Pues sucede que, tras la muerte de nuestro hombre, se descubrió entre sus papeles, ocultos y nunca publicados, un diálogo llamado *Heptaplomeres* en el que siete sabios de otras tantas religiones distintas debaten sobre cuál sea la religión verdadera; las conclusiones son abiertas y alientan la tolerancia, por no decir un moderado escepticismo para el cual todas las creencias son válidas, sin que el cristianismo reciba una consagración especial. Si ésta fue la voz auténtica de Bodino, resulta claro que su demonología no fue más que pura patraña. Pero sigamos adelante.

En España, los juicios y autos de fe por brujería fueron excepcionales. Paradójicamente debió de ser la presencia gravitante de la Inquisición, ocupada en otras represiones religiosas, las de los criptojudíos ("marranos") y moriscos, el hecho que puso un freno a la vigencia de nuestro "complejo satánico". No obstante, en 1610, hubo un célebre proceso en el País Vasco contra las llamadas "brujas de Zugarramurdi", que terminó en un auto de fe en Logroño.

"(...) aquel primer día se leyeron las sentencias de las once personas que fueron relajadas a la justicia seglar, que por ser tan largas y de cosas tan extraordinarias ocuparon todo el día hasta que quería anochecer, que la dicha justicia seglar se entregó de ellas, y las llevó a quemar, seis en persona y las cinco estatuas con sus huesos, por haber sido negativas, convencidas de que eran brujas y habían cometido grandes maldades. Excepto una que se llamaba María de Zozaya, que fue confitente, y su sentencia de las más notables y espantosas de cuantas allí se leyeron. Y por haber sido maestra y haber hecho brujos a gran multitud de personas, hombres y mujeres, niños y niñas, aunque fue confitente, se mandó quemar por haber sido tan famosa maestra y dogmatizadora." (Relación Summaria del Auto de Fe... Burgos, Varesio, 1611).

Pero, en marzo de 1612, el inquisidor Alonso de Salazar y Frías, partícipe disidente de los hechos de Logroño, envió un informe al tribunal de la Suprema desacreditando las creencias en la brujería y la naturaleza de los procedimientos judiciales a las que ellas daban lugar:

"(...) no he hallado certidumbres ni aun indicios de los que colegir algún acto de brujería que real y corporalmente hayan pasado en cuanto a las idas de aquellarres, existencia de los daños, ni los demás efectos que refieren (...). Saco de las averiguaciones que no hubo brujas ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar de escribir de ellos (...)."

Ocurría que, tras la primera etapa de persecución teológico-inquisitorial, los mismos teólogos comenzaron a sopesar los peligros que la afirmación de la conjura satánica entrañaba para la propia religión. Pues la posibilidad del vuelo nocturno, del aquellarre, del comercio carnal de los demonios con las brujas, de la generación mediata de criaturas por estas uniones, conducía a admitir el poder del Diablo de alterar las leyes divinas que regían a la naturaleza. Se terminaba atribuyendo al mal una dimensión ontológica equiparable a la del bien y su fuente, Dios, con lo cual se recaía en el riesgo del maniqueísmo al que San Agustín y otros Padres de la Iglesia habían anatematizado. En consecuencia, los teólogos se retiraron gradualmente de la persecución contra las brujas y cedieron el paso a los jueces y funcionarios seculares de las monarquías. A comienzos del siglo XVII, la mayor parte de los intelectuales eclesiásticos se oponía a la represión de la brujería. La circunstancia de que este antagonismo de los teólogos no bastara para extinguir la "caza" de maléficos probaría que la visión del estado absolutista y de sus agentes prevalecía en el asunto. Pero tres grandes "escándalos" urbanos, acaecidos en Francia en la primera mitad del siglo XVII, que reprodujeron un mismo modelo de situación hasta su agotamiento, precipitaron el estallido del "complejo satánico". Los hechos escandalosos siguieron siempre el

mismo esquema: en un convento de monjas de regla particularmente severa, una de las religiosas acusa al padre confesor de ser, en realidad, un brujo que la atrae hacia la causa del Diablo y que hace que éste la posea por su intermedio. Se suceden las declaraciones, los exorcismos en público, aumentan las monjas posesas y los imputados. El sacerdote es juzgado, torturado, condenado y muerto en la hoguera, si no ha fallecido antes de los procedimientos. Toda Francia discute los sucesos y, por una u otra razón, el poder central se ve obligado a intervenir. El resumen de la estructura del escándalo y del papel de sus personajes es el siguiente:

1. 1611. Aix-en-Provence. Convento de ursulinas.
Madeleine Demandols acusa al padre Louis Gaufridy, quien finalmente es condenado a la hoguera. Intervienen exorcistas; un tal Michaelis se destaca entre ellos.
2. 1632-34. Loudun (Poitou). Convento de ursulinas.
Jeanne des Anges, priora del convento, denuncia al padre Urbain Grandier, quien muere quemado en la hoguera. Laubardemont, lugarteniente de Richelieu, es el encargado de llevar adelante el proceso.
3. 1643-47. Louviers (Normandía). Convento de Hospitalarias.
Madeleine Bavent acusa al ex-confesor Mathurin Picard, muerto ya en 1642. Se resuelve la quema del acusado post-mortem en efígie. Interviene Antoine Routtier, lugarteniente criminal.

El caso más dramático hubo de ser el del padre Urbain Grandier y las ursulinas de Loudun; allí tuvieron lugar las más espantosas escenas públicas de posesión y exorcismo. Laubardemont había sido comisionado por el cardenal Richelieu, en primera instancia, para demoler las murallas de la ciudad de Loudun, a lo que se resistían sus magistrados, inspirados aparentemente por el padre Grandier. Todo parece indicar que los ataques de posesión de la priora Jeanne des Anges fueron aprovechados para involucrar a Grandier en el crimen de satanismo, deshacerse de él y, de este modo, amedrentar a quienes se oponían a las órdenes de Richelieu respecto de las murallas. Laubardemont orquestó todo el espectáculo, de acuerdo con el cardenal ministro quien solía burlarse de "esos diablos de Loudun". Grandier tuvo tiempo de enviar una carta al rey Luis XIII, la cual, una vez conocida, suscitó un movimiento de crítica en la capital del reino contra la "caza" de brujas. A pesar de su terrible situación, el acusado hizo gala de buena lógica y hasta de humor.

"Sire,

"He aquí dos puntos que intentaré hacer conocer a Vuestra Majestad con la mayor claridad de que puede ser capaz un hombre que desde hace siete meses se encuentra en las tinieblas. En cuanto al primero, digo que estas muchachas, al no mostrar ninguno de los signos que la Iglesia exige para testimoniar la posesión, concluyo que ellas no están poseídas.

"El primer (signo) es hablar en varias lenguas, o por lo menos comprenderlas. Estos demonios no hacen ni lo uno ni lo otro. Al comienzo, hablaban en latín; pero cometían tantas faltas que los espíritus más esclarecidos juzgaron muy bien que no se trataba de ese tipo de inteligencias que se perdieron por saber demasiado. Los exorcistas se las ingeniaron para hacerles hablar nuestra lengua, porque precisamente ésta era la que hablaban mejor y les resultaba más natural; a los demonios les gusta Francia, puesto que se empeñan en hablar francés. Pero para excusar los silencios de esos diablos mudos, cuando se los interroga en griego o en buen latín depurado y nada común, responden que se trata de un pacto que yo hice con ellos. (...)

"El segundo signo o segunda marca de una posesión es elevar por los aires a las criaturas poseídas, cosa que estos diablos no hacen, ni harán jamás, cualquiera sea la orden que se les dé.

"Nunca harán tampoco el tercer (signo), que es revelar las cosas ocultas y escondidas, alejadas del sentido humano. No saben sino hacer muecas, arrastrarse por el suelo, moverse como crustáceos, y otras pequeñas tonterías que me da vergüenza decir a Vuestra Majestad. Por lo tanto, si no se cree que se trata de una posesión fingida, se es francamente un hereje.

"Por lo que atañe al segundo punto, si de todos modos esas muchachas están poseídas, no soy yo la causa de la posesión. Y lo demuestro de esta forma: sólo puede presumirse (que yo sea efectivamente esa causa) por el testimonio único del Diablo, al cual yo recuso como falsario; si los hombres mentirosos y reconocidos por tales no pueden ser testigos, con mayor razón no lo será el padre de la mentira, que se complace en hacer del inocente un culpable; y si se dice que la fuerza de los exorcismos puede constreñirlo a decir verdad, pregunto si esto sucede siempre o sólo alguna vez. (...)

"Y yo no pediría más que pluguiera a Vuestra Majestad enviar dos doctores de la Sorbona para juzgar de la verdad de la posesión, y buenos jueces para examinar con madurez mi asunto. Si soy culpable, no pido sino ruedas y los suplicios más crueles. Si soy inocente, es razonable que mi inocencia resplandezca."

Sensibilizada ya la opinión de juristas y médicos en París, los excesos grotescos de la posesión de Madeleine Bavent colmaron la medida, sobre todo cuando esta hospitalaria incriminó a la madre Françoise de la Croix, que había estado en el convento de Louviers y se encontraba a la sazón en París debido a sus relaciones en la corte y a un lejano parentesco con la casa del rey. Las cosas habían ido demasiado lejos; el propio

estado absolutista y aristocrático entraba en conflicto con el **topos** ideológico de la brujería del que tanto se había servido hasta ese momento (Pero corresponde hacer un paréntesis sobre la "sinceridad" de los actores en nuestros dramas brujeriles. Todo acusa a Laubardemont, por ejemplo, de escandalosa hipocresía, de manipulación cínica de un complejo de creencias en el cual él no creía en absoluto. Sin embargo, años después del proceso de Loudun, la madre Jeanne des Anges conservó una sólida fama de santidad y hasta recibió la marca bendita de los estigmas a la manera de un San Francisco. Allí lo vemos a Laubardemont en una ocasión, desesperado por la enfermedad de su hija más querida, acudir al convento de Loudun para que la priora bendijera a la niña y permitiese un contacto sanador con sus estigmas).

Era hora de retomar los términos de varios debates, iniciados años antes, sobre la realidad del crimen de brujería. En 1631, el jesuita Friedrich Spee publicó *De la prudencia en materia criminal o de los procesos en contra de las brujas*, libro en el que expuso los reparos teológico-jurídicos a la idea de la conjura demoníaca. En 1671, el capuchino Jacques d'Autun imprimió su *La incredulidad sabia o la credulidad ignorante acerca de los magos y los brujos*, un tratado contra la noción de los actos de brujería como hechos reales y concretos. A esta vertiente sobre todo teológica, se sumó la polémica entre los médicos, que se dividieron entre posesionistas (los que admitían una intervención de lo "sobrenatural" en el cuerpo y en la mente de los hombres) y naturalistas (los que apuntaban a definir la posesión diabólica como una forma más de la enfermedad melancólica). En el asunto de Loudun, por ejemplo, los profesores médicos Duncan y Quillet se preguntaban si las contorsiones y denuncias de las ursulinas no eran más bien producto de la simulación o síntoma de enfermedad mental antes que intervención del demonio. Idéntica postura asumió el médico Yvelin respecto de las posesas de Louviers y dio a publicidad sus opiniones con un éxito extraordinario. Naudé, el "libertino" bibliotecario del cardenal Mazarino, y Guy Patin insinuaban entretanto que no estaba en juego en esas cuestiones tanto un "diablo del infierno cuanto un diablo de la carne, engendrado por el santo y sacro celibato. Se trata en suma de una metromanía o de una histeromanía mucho más que de una verdadera demonomanía". El último frente del debate fue jurídico-administrativo: en fecha tan temprana como el 1624, el Parlamento de París, alarmado por los abusos de las persecuciones contra las brujas, instituyó la apelación automática para todos los casos de condena por brujería. Por este medio, el tribunal parisiense consiguió atenuar las penas y, poco a poco, fue imitado por los parlamentos de las otras jurisdicciones de Francia. No obstante, fue necesaria una intervención directa del rey para que los tribunales de todo el país se plegasen a la idea de la falsedad implícita en la noción del crimen de brujería. Entre 1676 y 1681, estalló el "**affaire** de los venenos", un asunto de varios asesinatos por envenenamiento en el que la culpable, una noble, involucró a gente de la corte aduciendo una con-

fabulación diabólica. Colbert en persona siguió las alternativas de los interrogatorios durante el proceso y convenció al rey Luis XIV de la necesidad de redefinir jurídicamente ese tipo de crímenes. Sin llegar a negar la posibilidad de una intervención de Satanás en el mundo, el edicto real de julio de 1682 transformó a la brujería en un delito de impostura. Quienes se hiciesen pasar por personas dotadas de poderes sobrenaturales, es decir por adivinos, brujos o encantadores, y provocasen con ello escándalos y fraudes, habrían de ser tenidos por "impostores" y juzgados como tales.

En síntesis, el mito satánico fue una creación de los poderosos (Iglesia en el siglo XV, estado absolutista en el siglo XVI) en sintonía con elementos de la cultura popular que resultaron fuertemente demonizados. Utilizado, a partir de 1550, en función de la uniformidad político-ideológica que requería el estado, aquel complejo ideológico ingresó al mismo tiempo en una etapa de contradicciones con el dogma fundamental de la Iglesia acerca del poder divino y también con las formas de la nueva cultura que se abría paso en Europa (la ciencia médica y la jurisprudencia). Sin embargo, sólo cuando su instrumentación desbordó el marco campesino y amenazó a los poderosos en las ciudades (nobles de toga y de espada), el mito fue finalmente descartado por el sistema político y, no únicamente eso, combatido y destruído bajo el rótulo de ser mera superstición e ignorancia.

Capítulo IV

Crisis del siglo XVII e Ilustración del siglo XVIII

¿Es que hubo en realidad una crisis general europea en el siglo XVII? Tratemos de dar una respuesta, aunque sea provisoria, a esta pregunta, a partir de algunos aspectos que llamamos "críticos" del siglo XVII y que hemos analizado en los capítulos precedentes. En primer lugar, verificamos una notable continuidad de los fenómenos generales y particulares desde 1520-30 hasta 1700, e inclusive hasta 1780-90 en varios casos. Veamos los hechos por orden de aparición:

1. **Las guerras religiosas y políticas en las que se involucraron las naciones europeas.** Las formas de hacer la guerra, los problemas de la organización militar y la tecnología bélica presentan una gran unidad entre Carlos V y Federico el Grande. Pero los móviles religiosos tienden a desaparecer como causa íntima de la conflictividad y como "razón" explícita o justificación del combate; paralelamente, se abre paso un consenso acerca de la perversidad y la tragedia de la guerra en sí, desde los ambientes populares (sobre todo en el campesinado, en donde ese acuerdo parece haber existido claramente a partir del siglo XIV), hasta los medios burgueses y la pequeña nobleza, que elaboran una suerte de credo pacifista y responsabilizan al fanatismo y a la intolerancia (léase a la religión) de la "locura" de la guerra. Sólo la monarquía absoluta, expresión máxima del poder aristocrático y feudal, mantiene la legitimidad de una ideología favorable a la lucha militar. Ahora bien, esos puntos de inflexión (el de la extinción de los motivos religiosos y el despuntar de la paz como estado natural y deseable de las sociedades humanas) se ubican cronológicamente alrededor de 1650, más bien en la segunda mitad del siglo XVII, consecuencia de la intensificación hiperbólica, extremosa y casi "barroca", de tendencias que la guerra había exhibido ya desde la invasión a Italia por Carlos VIII en 1494. De modo que, en este primer punto, lo "crítico" no sería más que una exasperación histórica de lo dado en un período anterior, presuntamente de auge, expansión y optimismo respecto de las posibilidades humanas (el Renacimiento, en una palabra).
2. **La herejía jansenista y la cuestión de la predestinación.** El

jansenismo no sólo se prolongó más allá del siglo XVII como movimiento de resistencia religiosa, sino que, al impregnarse de cierta milagrería que lo acercó al **menu peuple** de París, se revisió de un carácter mucho más revulsivo del orden absolutista en el siglo XVIII que en la centuria anterior, cuando había sido ideología trágica y contradictoria de la **noblesse de robe**. Por otra parte, está claro que la centralidad del problema de la predestinación en esta herejía (la cual no perdió nunca sus caracteres católicos de ascetismo conventual ni de atmósfera milagrosa) permite trazar una continuidad excepcional con el calvinismo del siglo XVI, del cual se desprendieron, a su vez, movimientos ascéticos mundanos, según la fórmula feliz de Max Weber, tales como el puritanismo tardío de Richard Baxter y John Bunyan en la segunda mitad del siglo XVII o bien el metodismo de John Wesley en el siglo XVIII. Nuevamente resulta difícil trazar una frontera "crítica" entre el Quinientos y el Setecientos. Y advertimos, al mismo tiempo, que una unidad profunda se restablece entre los campos religiosos, por debajo de la división del cristianismo occidental, inaugurada a partir de la Protesta del siglo XVI.

3. **La brujería.** En la segunda mitad del siglo XVII, la creencia en la brujería y en aquello que definimos como complejo satánico ingresa en un eclipse aparentemente irreversible, acosada desde varios frentes por la nueva juridicidad racional del estado y la "nueva ciencia" (medicina, astronomía, mecánica racional). Si pensamos que aquel constructo ideológico, fruto de una perversa convergencia de cierta hermenéutica de las élites y del viejo **corpus** del universo mágico popular, podría explicarse como una respuesta exasperada a la crisis profunda del régimen feudal, una reacción que dura más de dos centurias (c.1450-c.1700), la extinción paulatina del fenómeno a partir de 1650 señala más bien el fin de una crisis secular antes que un límite crítico. Pero si tenemos en cuenta la posición recientemente expuesta por Charles Webster acerca de la persistencia de argumentos a favor de la realidad de la magia demoníaca, aun en ambientes científicos de vanguardia, durante el siglo XVIII (*De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna*, 1982), se ven reforzadas nuestras tesis de continuidad a lo largo de los tres siglos clásicos de la época moderna (Webster señala que varios científicos vinculados a la Royal Society —Glanvill, Beaumont y Whiston— defendieron la realidad del demonio, de las brujas y sus maleficios hasta bien entrado el siglo XVIII, por considerar que el rechazo de su existencia conducía necesariamente al ateísmo).

En síntesis, de 1520-30 hasta 1780-90, percibimos un largo arco de lucha desventajosa, con bruscos altibajos y sacudidas, que los **homines**

novi entablan contra los privilegios de la nobleza y del clero por llevar a cabo el "proyecto de la modernidad" (para cuya definición y síntesis en la fórmula "Libertad, Igualdad, Fraternidad" remito a las consideraciones del prólogo). Ese programa existía ya, desde la primera mitad del siglo XVI, claramente formulado por el humanismo internacional de Erasmo, Vives y Rabelais; era el legado intelectual de un combate que los burgueses, habitantes de las ciudades del occidente europeo, habían entablado varios siglos antes y cuyos sujetos más próximos habían sido Etienne Marcel (en el Trecientos) y Jacques Coeur (en el Cuatrocientos). Cegadas esas posibilidades de una revolución del régimen político por medio de la alianza de los burgueses militantes con la monarquía, Jakob Fugger y Simón Ruiz encarnarían, en el siglo XVI, la faz exclusivamente económica del "proyecto moderno". Pero, quizás por el hecho de que la acción de esos empresarios progresó de nuevo a la vera y el amparo de los reyes, o bien porque se trató sólo de un programa económico y no de un proyecto global que abarcara la política, a las costumbres, las ideas y la cultura, los Fugger y los Ruiz no tuvieron descendencia alguna hasta que aparecieron los pequeños industriales del tejido en la Inglaterra del siglo XVIII, acompañados por los **philosophes** de la Ilustración en Francia y en el resto del continente europeo. Los intentos de renovación total existieron, sin embargo; basta tomar la Protesta del siglo XVI, primera traducción religiosa de aquella lucha de los **homines novi**, para comprobar cómo despunta nuestro vapuleado y querido "programa de la modernidad", pues toda la Protesta puede resumirse en estos tres fines: **libertad** en la interpretación del cristianismo, **igualdad** de los creyentes, **fraternidad** de la Iglesia invisible. Por otra parte, el pueblo (el campesinado, heredero de las tradiciones feudales y sujeto al cambio al calor de sus propios combates, más el proletariado urbano de los gremios y de los servicios) fue constantemente alimento material e intelectual de los **homines novi**, por la vía de la alianza socio-política o, muchas veces, de la contestación, la amenaza y el conflicto. Pero los momentos de mayores posibilidades, de fertilidad auténtica para unos y otros, coinciden con las ocasiones en que se produjo la convergencia en la acción y en la cultura. Nuestra hipótesis se convierte, referida a este aspecto de la circulación social y cultural, en un rechazo matizado de la "teoría del abismo", de esa separación profunda entre las creaciones materiales e intelectuales de las élites y del pueblo desde la segunda mitad del siglo XVI en adelante, teoría desarrollada ampliamente por Muchembled y de la cual el propio Ginzburg se hizo eco en el final de su deslumbrante *El queso y los gusanos* (Reconozcamos que los casos de Menocchio y de los **benandanti** le han dado buenas razones para ello).

Huelga decir, creo, que mi hipótesis central no es sino vino viejo en odres nuevos, pues sigo pensando que ha existido una relación de continuidad en los propósitos y las formas de tres grandes movimientos que fueron prólogo y constituyentes de los tiempos modernos: el

Renacimiento, la Reforma y la Revolución (antigua "teoría de las tres R"). A continuación, expondré unos pocos **topoi** de la Ilustración, el proyecto dieciochesco de la modernidad, la utopía de las revoluciones sociales y políticas que, a ambos lados del Atlántico, quebraron aquel prolongado arco de lucha desgraciada para los **homines novi**. Serán precisamente temas relacionados con algunos de nuestros aspectos "críticos" del siglo XVII, la guerra, la herejía y el problema de la gracia, las supersticiones y la ciencia nueva. Intercalaré una cuestión fundamental para los ilustrados: la sociedad inglesa nacida de las revoluciones del siglo XVII. En cada caso, procuraré destacar los paralelos y las comunicaciones entre la cultura popular y la cultura ilustrada en el siglo XVIII. He elegido ejemplos tomados de la obra de Voltaire y de Diderot (podría haberlo hecho del mismo modo con Montesquieu y D'Alembert, o con Rousseau y D'Holbach). Me serviré, por fin, de la misma tónica para analizar la obra de Mozart y tratar de descubrir en ella un discurso en sintonía con la vanguardia revolucionaria de la modernidad.

1. La guerra.

A partir de la publicación del *Cándido* en 1759, el papel de Voltaire fue fundamental para la extensión de la condena de la guerra hacia capas cada vez más amplias de la sociedad europea. Su *Diccionario portátil*, publicado por primera vez en 1764 y llamado más tarde *filosófico*, contiene además un artículo sobre la guerra, el cual no fue uno de los que menos provocó el escándalo de los censores y llevó a la condena integral del *Diccionario* por el Parlamento de París y por la Inquisición en Roma (1765). Lo cierto es que el haber hallado un ejemplar del librito "licencioso" en poder del caballero de La Barre, joven de 20 años acusado de cometer blasfemia en Abbeville, significó una prueba concluyente de la culpabilidad de ese muchacho, a quien le fue arrancada la lengua, cortada la mano derecha y ambas, junto al ejemplar del *Diccionario*, arrojadas al fuego por el verdugo. Pero volvamos al artículo sobre la guerra; Voltaire escribió allí:

"El más resuelto de los aduladores convendrá sin dificultad que la guerra arrastra siempre consigo la peste y el hambre, por poco que haya visto los hospitales del ejército de Alemania, y que haya pasado por algunas aldeas donde se haya llevado a cabo cualquier gran proeza guerrera.

"Es sin duda un arte muy bello el que causa desolación en el campo, destruye las casas y hace perecer, en los años corrientes, cuarenta mil hombres sobre cien mil.

"Un genealogista prueba a un príncipe que él desciende en línea directa de un conde cuyos padres habían hecho un pacto de

familia, hace trescientos o cuatrocientos años, con una casa cuya memoria ya no existe más. Esta casa tenía pretensiones lejanas sobre una provincia cuyo último poseedor murió de apoplejía: el príncipe y su consejo concluyen sin dificultad que esa provincia le pertenece por derecho divino. Puede esa provincia, situada a cientos de leguas del príncipe, protestar que allí no se lo conoce, que ella no tiene ningún interés en ser gobernada por él; que, para dar leyes a la gente, se debe poseer al menos su consentimiento: no sólo que estos discursos no llegan a las orejas del príncipe, cuyo derecho es incontestable. Sino que él encuentra incontinenti un buen número de hombres que no tienen nada que hacer ni nada que perder, los viste con un grueso paño azul de a ciento diez céntimos la vara, borda sus sombreros con hilo blanco grueso, les hace girar a derecha e izquierda, y así marcha hacia la gloria.

"Los otros príncipes que oyen hablar de la empresa ya toman parte en ella, cada uno según sea su poder, y cubren una pequeña extensión del país con más asesinos mercenarios de los que jamás llevaron tras de sí Gengis-Kan, Tamerlán o Bayaceto.

"Pueblos bastante alejados oyen decir que habrá pelea, y que hay cinco céntimos para ganar por día si quieren ser de la partida: se dividen de inmediato en dos bandos, como cosechadores, y van a vender sus servicios a quienquiera desee emplearlos.

"Estas multitudes se encarnizan las unas contra las otras, no sólo sin tener interés alguno en el asunto, sino que tampoco saben de qué se trata. Se encuentran a la vez cinco o seis potencias beligerantes, ora tres contra tres, ora dos contra cuatro, ora una contra cinco detestándose todas por igual, uniéndose y atacándose por turnos; todas de acuerdo acerca de un solo punto, el de hacer el mayor mal posible.

"Lo maravilloso de tal empresa infernal es que cada jefe de los asesinos hace bendecir sus banderas e invoca a Dios solemnemente antes de ir a exterminar a su prójimo. Si un jefe no ha tenido sino la felicidad de hacer degollar a dos o tres mil hombres, no agradece por ello a Dios; pero, cuando ha habido aproximadamente diez mil exterminados por el fuego y por el hierro y que, para colmo de la gracia, alguna ciudad ha sido destruída por completo, entonces se canta a cuatro voces una canción bastante larga, compuesta en una lengua desconocida para todos los que han combatido y repleta además de barbarismos. La misma canción sirve para los matrimonios y los nacimientos, así como para las ejecuciones: lo cual no es perdonable, sobre todo en el caso de la nación más famosa por sus canciones nuevas.

"¡Cuántos malos sermones habéis hecho sobre la impureza, oh sacra Borla, pero ninguno sobre estos asesinatos variados y de dispares formas, sobre estas rapiñas, sobre estos latrocinios, sobre esta rabia universal que trae la desolación al mundo! Todos los vicios reunidos, de todos los tiempos y de todas partes, nunca igualarán los males que produce una sola campaña.

"¡Miserable médico de las almas, gritáis durante cinco cuartos de hora sobre algunas pinchaduras de alfiler, y no decís nada sobre la enfermedad que nos desgarras en mil pedazos! Filósofos moralistas, quemad todos vuestros libros. Mientras el capricho de ciertos hombres haga degollar lealmente a millares de nuestros hermanos, la parte del género humano consagrada al heroísmo será una de las cosas más espantosas de toda la naturaleza.

"¿En qué se convierten y qué me importan la humanidad, la beneficencia, la modestia, la temperancia, la dulzura, la sabiduría, la piedad, mientras una media libra de plomo lanzada desde seiscientos pasos me destroza el cuerpo, y muero a los veinte años en medio de tormentos inexpressables, entre cinco o seis mil otros moribundos, al mismo tiempo que mis ojos, que se abren por última vez, ven la ciudad donde yo he nacido destruida por el hierro y por las llamas, y que los últimos sonidos que oyen mis orejas son los gritos de las mujeres y los niños que expiran bajo las ruinas, y todo ello por los pretendidos intereses de un hombre al que no conocemos?"

El pasaje se ha abierto con la evocación tradicional a los jinetes apocalípticos y casi que coincide con el texto de tantas jaculatorias populares desde finales del Medioevo: **De bello, famine et peste, libera nos Domine**. Alemania sigue apareciendo, en el siglo XVIII, como un territorio particularmente castigado por la locura bélica, cuya causa es claramente identificada en los intereses territoriales de la clase nobiliaria feudal. La clerecía, aludida en la exhortación a la "sacra Borla" (sobre todo la católica, como se desprende de la propia "Borla" y de la referencia irónica a los latines barbarizados de los **Te Deum laudamus**), es acusada de complicidad culpable en el crimen de la guerra.

Ya en 1763, Voltaire había publicado el *Tratado sobre la tolerancia* contra los fanatismos religiosos y políticos, a propósito del terrible caso del protestante Jean Calas, falsamente condenado y ejecutado en 1762 por el asesinato de su hijo Marc-Antoine quien presuntamente había pretendido convertirse al catolicismo pero que, en realidad, se había suicidado por razones desconocidas. En la sección final del *Tratado*, la voz de la naturaleza apela a la razón que ella misma ha sembrado en el corazón de los hombres y cuyo ejercicio habrá de garantizar la libertad y la paz futuras.

"Este ensayo sobre la tolerancia es un ruego que la humanidad está dirigiendo con toda honestidad al poder y a la providencia. Estoy sembrando una semilla que un día podría dar una cosecha. Confiemos todos en el tiempo, en la bondad del soberano, en la sabiduría de sus ministros y en el espíritu de la razón, que está empezando a difundir su luz en todas partes.

"La naturaleza le dice a la humanidad: 'yo he hecho que todos vosotros nacierais débiles e ignorantes, que vegetarais unos minutos sobre la tierra y que la fertilizarais con vuestros cadáveres. Puesto que sois débiles, proteged a vosotros mismos; puesto que sois ignorantes, procurad vuestra mutua ilustración. Cuando todos seáis de la misma opinión, lo que ciertamente no ocurrirá nunca, entonces, aunque sólo hubiera uno que tuviera una opinión diferente, habéis de perdonarlo; porque soy yo quien le hago pensar así. Yo os he dado vigor para cultivar la tierra, y un pequeño atisbo de razón para guiaros: yo he implantado en vuestros corazones un elemento de compasión que os permita ayudaros unos a otros a soportar la vida. No extinguáis ese elemento; no lo corrompáis; sabed que es divino; y no ahoguéis con miserables rencillas escolásticas la voz de la naturaleza.'

"Sólo yo preservo vuestra unidad a pesar vuestro, merced a vuestras mutuas necesidades, aun en medio de vuestras crueles guerras, emprendidas con tanta ligereza, eterno escenario de fechorías, peligros e infortunios. Soy yo sola quien dentro de una nación pongo freno a las desdichadas consecuencias de la interminable división entre la nobleza y la magistratura, entre esos dos cuerpos y el del clero, entre los hombres de la ciudad y los del campo. Todos ellos ignoran los límites de sus derechos; pero finalmente, a pesar suyo, escuchan mi voz, que habla a sus corazones. Yo sola preservo la equidad en los tribunales, donde, de no ser por mí, todo se guiaría por la indecisión y el capricho, en medio de un confuso cúmulo de leyes muchas veces aprobadas de manera fortuita, o para colmar una necesidad del momento, diferentes de una a otra provincia y de una ciudad a otra, y casi siempre internamente contradictorias. Yo sola puedo inspirar justicia, donde las leyes sirven sólo como artimañas: quien me escucha a mí siempre juzga correctamente; y quien intenta sólo reconciliar opiniones contradictorias es el que se extravía.'

"Hay un inmenso edificio cuya construcción he llevado a cabo con mis propias manos; era sólido y sencillo, todo el mundo podía ponerse en él a salvo; los hombres quisieron decorarlo con los más extraños, ordinarios e inútiles ornamentos; el edificio se está desplomando por los cuatro costados; los hombres toman las piedras

y se las arrojan unos a otros a la cabeza: yo los conmino: Deteneos, libraos de esa horrible basura que es vuestra obra y habitud conmigo en paz en el inmovible edificio que es el mío."

Este final casi rusoniano (hoy lo llamaríamos "ecológico" tal vez) coloca a Voltaire en una postura tópica de la Ilustración que actúa a modo de punto excéntrico respecto del propio proyecto iluminista, intelectual, racionalista y urbano por excelencia. Ese lugar literario y mental, que funciona como un polo crítico de la civilización urbana europea, suele ser ocupado por el personaje del "otro", del hombre de otros mundos culturales, el Cacambo de *Cándido*, el Hurón de *El ingenuo*, que, en Voltaire, no alcanza nunca el **status** del "buen salvaje" de Rousseau, sino que suele asimilarse al simple portador del sentido común, al héroe sencillo y popular de los cuentos de Perrault: al amo del gato con botas, a Pulgarcito, a otros mata-gigantes como Jean-sans-Peur o Petit Jean. Como ellos, el "ecologista" volteriano conquista el mundo haciéndolo apenas más amable, más razonable, merced a la simpatía y a la inteligencia que le permiten ganar el amor de una mujer y derrotar la brutalidad estúpida de los poderosos.

Volviendo al tema de la guerra, esta misma convergencia de la reflexión crítica de la élite y de una vitalidad popular antibélica, transfigurada por la creación artística, se produce nuevamente en la ópera de Mozart. En *Las Bodas*, el conde de Almaviva castiga al paje Cherubino enviándolo a ocupar una plaza de oficial en su regimiento, ocasión que Figaro aprovecha para fingir que se burla de la víctima de las iras de Almaviva, cuando en realidad lo hace de los grotescos honores que la guerra depara.

Figaro:

Eh, capitán, Dame tu mano; (aparte a Cherubino)
quiero hablarte antes de que partas. (Con alegría fingida)
Adiós, pequeño Cherubino;
¡Cómo cambia en un instante tu destino!
Ya no andarás, mariposón amoroso,
Noche y día dando vueltas,
De las bellas perturbando el reposo,
Narcisito, mini-Adonis de amor.
Ya no tendrás estos lindos penachos,
Ese sombrero liviano y galante,
Esa melena, ese aspecto brillante,
Ese rosado y femenino color.
Entre guerreros, por Baco,
Grandes mostachos, bolsa estrecha,
Arcabuz al hombro, cimitarra al costado,
Cuello erguido, rostro franco,

Un gran casco, un gran turbante,
 Mucho honor, poco cantante,
 Y en lugar de algún fandango,
 Una marcha por el fango,
 Por montañas y por valles,
 Con la nieve y los solazos,
 Al son de un concierto de trombones,
 De bombardas, de cañones,
 Que las balas en todos los tonos
 Junto a las orejas hacen silbar.
 Cherubino a la victoria,
 A la gloria militar.
 (Parten todos al compás de una marcha).

Y no sólo los versos de Da Ponte ridiculizan al soldado, comparable a un petimetre, sino que el **allegro** saltarán de la broma cantada se convierte en una marcha militar bastante jocosa cuyo final armónico sugiere, antes que la "gloria", un retorno chato a las maniobras cotidianas y ridículas del conde. El acorde con el que termina la frase del "mini-Adonis de amor" sirve de base, sin transiciones, para el tema de la marcha, mientras que el clímax de ésta se desmorona de una serie de acordes ascendentes hacia el más simple remate de las últimas cuatro notas de la escala de do mayor.

Così fan tutte es también una fantasía satírica, construida sobre la fragilidad de las mujeres que no pueden conservarse fieles a sus amantes cuando ellos parten a la guerra. Don Alfonso, el artífice de la prueba burlesca, apenas si es capaz de contener la risa en el momento en que los jóvenes Ferrando y Guglielmo fingen despedirse de Fiordiligi y Dorabella, entre ayes, suspiros y desmayos por la vida dolorosa que aguarda a esos queridos soldados. Muy pronto las mujeres olvidan los lamentos y penurias al caer presa de la seducción galante y exótica de sus propios amantes, disfrazados de albaneses, "a la turca", y muy munificentes por cierto. Y si el humor es disolvente de los empaques trágicos de la guerra en las dos óperas bufas que hemos citado, en *La flauta mágica*, el **Singspiel** simbólico y masónico de Schikaneder y Mozart, son la ignorancia, la superstición y el fanatismo, representados por las huestes de la Reina de la Noche, los portadores de la destrucción y de la guerra (escena 29 del acto II). Para derrotarlas, bastarán la luz de la razón (personificada en Sarastro, el sacerdote del sol), el poder de la música (actuante por medio de la flauta de Tamino y las campanitas de Papageno) y el amor sincero que une tanto a dos seres naturales (Papageno y Papagena) como a dos iniciados en la ciencia y el conocimiento (Tamino y Pamina). El teatro vienés de Schikaneder, donde se estrenó *La flauta* en 1791, se especializaba en el género popular de la **Zauberopera** ("ópera mágica"), de modo que la obra mozartiana ha de admitir dos lecturas, por lo menos: una literal, propia

de la narración fantástica que es, y otra simbólica e "iluminista" que la convierte en un **rebus** para ilustrados. Esta convergencia cultural del pueblo y de la élite se encuentra en el propio texto poético-musical de *La flauta*, sobre todo en el bellísimo **duetto** de Pamina y Papageno sobre el amor conyugal (escena 11 del primer acto).

2. La sociedad inglesa

Si algún país había avanzado en el camino de la tolerancia y, por consiguiente, de la paz social y de la libertad, tal país era Inglaterra, para Voltaire, y lo había hecho merced a los cambios políticos sobrevenidos tras sus revoluciones del siglo XVII. Tanta era su admiración hacia la sociedad y el gobierno ingleses, que nuestro **philosophe** llegó a pensar que los ministros de la reina Ana habían hecho la guerra contra Luis XIV exclusivamente en defensa de las libertades de los pueblos europeos. De manera que incluso la guerra trocaba su perversidad por un heroísmo auténtico en el caso inglés, apareciendo como medio de defensa del libre comercio de bienes e ideas, en una palabra, de lo que Voltaire entendía por la civilización. Pues el comercio era visto como la fuente de la prosperidad y de la tolerancia pacífica en aquella isla que se había transformado en el modelo político para los burgueses del continente. En el final de la sexta de sus *Cartas filosóficas*, Voltaire decía:

"Ve a la Bolsa de Londres, un lugar donde reina más dignidad que en muchas cortes: encontrarás representantes de todas las naciones reunidos allí para fomentar el bienestar de la humanidad; allí los judíos, los mahometanos y los cristianos tratan unos con otros como si fueran de la misma religión; los únicos a los que consideran infieles son los que quiebran; allí el presbiteriano fía al anabaptista y el anglicano acepta la promesa del cuáquero. Cuando dejan esas pacíficas y libres asambleas, unos van a la sinagoga, otros a echar un trago, éste va a que lo bauticen en una gran cisterna en el nombre del Padre de quien procede, a través del Hijo, el Espíritu Santo: aquel le ha cortado a su hijo el prepucio musitando sobre el niño unas palabras hebreas que no comprende: esos otros van a su iglesia cubiertos con sus sombreros en espera de la inspiración divina, y todos están contentos.

"Si sólo hubiera una religión entre los ingleses, existiría el riesgo de despotismo; si hubiera dos, se cortarían el cuello unos a otros; como hay treinta, viven felizmente en paz."

A esta libertad de la sociedad inglesa donde prevalecía el espíritu mercantil y burgués, Voltaire contraponía los prejuicios señoriales y

nobles, la axiología recalcitrante del feudalismo que caracterizaba a las relaciones sociales entre los franceses:

"En Francia, todo el que se lo propone es marqués, y cualquiera que llegue a París desde las profundidades de las provincias con dinero para gastar y un apellido que acabe en **ac** o **ille**, puede hablar de 'un hombre como yo, un hombre de mi categoría' y hacer gala de un soberano desprecio por los hombres de negocios; y el hombre de negocios oye juicios tan despectivos sobre su profesión que es lo bastante imbécil como para avergonzarse de ella; sin embargo, no sé quien rinde mayor servicio al Estado, un acicalado señor que sabe exactamente cuándo se levanta el rey y cuándo se va a dormir y que se da aires mientras hace el papel de esclavo en la sala de espera de un ministro, o un hombre de negocios que enriquece a su país, da órdenes desde su oficina a Surat y a El Cairo y acrecienta la suma de los goces humanos." (*Carta X*).

Si bien el modelo inglés no parece encontrarse en el horizonte conceptual de *El casamiento de Fígaro*, la pieza de Beaumarchais que Lorenzo Da Ponte convirtió en libreto de la ópera *Las bodas* de Mozart, el Fígaro de la comedia francesa es una inequívoca versión del **homme commun** que hace valer su dinamismo y su inteligencia contra el aberrante orden feudal. A pesar de que Da Ponte se vio obligado a diluir la incisividad política de la obra de Beaumarchais para que el emperador José II de Austria aceptase la representación de una ópera basada en ese argumento, el Fígaro mozartiano conservó el carácter corrosivo antifeudal del personaje diseñado por Beaumarchais. Claro que Mozart trasladó este perfil a los términos de un "pensamiento musical". Recordemos la escena en la que Fígaro comprende las intenciones del conde que se ocultan detrás de los halagos que el noble hace a Susana, la prometida de su sirviente (versión del libreto de Da Ponte):

"**Susana:**

¿Y tú creías
que mi dote era
el mérito de tu linda trompita?

"**Fígaro:**

De eso me había envanecido.

"**Susana:**

Pero el conde la destina
a obtener de mí cierta media hora...
que el derecho feudal...

"Fígaro:

¡Pero cómo! ¿Acaso en sus feudos
no lo abolió el conde?

"Susana:

Y bien, ahora se arrepintió y parece que quiere rescatarlo conmigo."

Ese "derecho feudal" era el llamado "de pernada" y consistía en reservar el acto de la desfloración de la recién casada para el señor. Toda la intriga de la comedia girará en torno a la trampa que Fígaro ha de tender al conde para impedir su atropello. Cuando el astuto valet trama su plan, la red en la que habrá de caer Almaviva es una pura metáfora musical, cantada en forma de un aire a mitad de camino entre la zarabanda y el **minuetto**:

"Fígaro:

¡Bravo, señor patrón! Ahora comienzo
a comprender el misterio... y a ver claro
todo vuestro proyecto: a Londres, ¿es cierto?
Vuestra Excelencia ministro, yo correo, y la Susana...
embajadora secreta...

No será así, no será, Fígaro lo asegura.

Si quiere bailar,
señor Condesito,
la guitarrita
le tocaré.

Si quiere venir
a mi escuela,
la cabriola
le enseñaré.

Ya sabré... pero despacio,
mejor cada secreto
disimulando
descubrir podré.

Esgrimiendo mis artes,
usando mis artes,
aquí punzando,
allá jugando,
todas las maquinaciones
del revés pondré.

Si quiere bailar,
señor Condesito,
la guitarrita
le tocaré.

El mismo conflicto entre la prepotencia feudal y la sencillez del pueblo llano, nuevamente en torno a la posesión erótica del cuerpo, rea-

parece de manera constante en el *Don Juan* de Mozart-Da Ponte como resorte importantísimo de toda la acción. Al lamento de Leporello, el sirviente de don Juan, con el cual comienza la ópera:

"Leporello:

¡Noche y día fatigarse
para quien nada sabe agradecer;
lluvia y viento soportar,
comer mal y mal dormir!
Quiero hacer de gentilhombre,
y no quiero más servir.
¡Oh, querido y galante señor!
¡Quiere estar adentro con la bella,
mientras yo hago de centinela!
Quiero hacer de gentilhombre,
y no quiero más servir."

han de sumarse todos los episodios de los embates amorosos del "caballero" don Juan contra la plebeya Zerlina, prometida de Masetto. Los equívocos, antes y durante la fiesta a la que da lugar el proyecto de seducción de Zerlina por parte del noble libertino, constituyen la ocasión dramática para el desemascaramiento final de don Juan.

"Don Juan:

Queridos amigos, buenos días. Seguid
mostrándoos alegres;
seguid tocando música, oh buena gente.
¿Se trata acaso de alguna boda?

"Zerlina:

Sí, señor, y la esposa soy yo.

"Don Juan:

¡Cuánto me alegro! ¿Y el esposo?

"Leporello:

Yo, para servirte.

"Don Juan:

¡Oh bravo! para servirme,
esto es verdaderamente hablar
como un hombre galante.

"Leporello:

(para sí)

¡Con tal de que llegue a marido!

"Zerlina:

¡Oh! mi Masetto

Es hombre de óptimo corazón.

"Don Juan:

¡Oh, yo también lo soy, comprobadlo!

Quiero que seamos amigos. ¿Vuestro nombre?

"Zerlina:

Zerlina.

"Don Juan:

(a Masetto)

¿Y el tuyo?

"Masetto:

¡Masetto!

"Don Juan:

¡Oh, mi querido Masetto!

¡Mi querida Zerlina! os extiendo

Mi protección... ¿Leporello?...

(a Leporello que pellizca a las otras jóvenes del cortejo)

¿Qué haces, bribón?

"Leporello:

Yo también, querido patrón,

Extiendo mi protección.

"Don Juan:

Rápido, ve con ellos: a mi palacio

condúcelos de inmediato: ordena que tengan chocolate, café, vinos,
jamón:

trata de divertirlos a todos,

muéstrales el jardín,

la galería, los cuartos: en efecto,

(al pasar cerca de Zerlina, la toma por la cintura)

haz que quede muy contento mi Masetto.

¿Has comprendido?

"Leporello:

He comprendido. Vamos.

"Masetto:

Señor...

"Don Juan:

¿Qué hay?

"Masetto:

Zerlina sin mí no puede estar.

"Leporello:

(a Masetto)

En vuestro lugar

estará su excelencia, y sabrá muy bien
representar vuestro papel.

"Don Juan:

¡Oh! Zerlina

está en manos de un caballero. Vete nomás;
en poco tiempo ella se os unirá conmigo.

"Zerlina:

Vete, no temas;

estoy en las manos de un caballero.

"Masetto:

Es por eso que...

"Zerlina:

Por eso mismo no es posible tener dudas...

"Masetto:

¡Pero yo las tengo!

"Don Juan:

Bueno ya, terminemos las disputas; si rápidamente,
y sin replicar más, no te vas,

(mostrándole la espada)

Masetto, mira bien, te arrepentirás.

"Masetto:

(a Don Juan)

¡He comprendido, sí señor!

Agacho la cabeza y ya me voy;

pues a vos os place así,

otras réplicas no hago.

Vos sois un caballero,

a fe que no puedo ya dudarle;

me lo dice la bondad

que queréis tener conmigo.

(a Zerlina, aparte)
Bribona, malandrina,
Siempre has sido mi ruina.
(a Leporello que lo quiere llevar consigo)
Ya voy, ya voy.
(a Zerlina)
¡Quédate, quédate!
Es una cosa muy honesta;
Que nuestro caballero te haga
Caballera también a ti.
(Masetto parte con Leporello y los campesinos).

"Don Juan:
Al fin nos hemos liberado,
Zerlinita gentil, de ese pavote.
¿Qué decís, bien mío, soy delicado al hacer las cosas?

"Zerlina:
Señor, es mi marido...

"Don Juan:
¿Quién?, ¿ese?
¿Os parece posible que un hombre honesto,
un noble caballero, como yo me precie de ser,
puede sufrir que esta carita de oro,
este rostro de azúcar
sean mancillados por un vil rústico?

"Zerlina:
Pero, señor, yo le he dado
palabra de esposa.

"Don Juan:
Esa palabra
no vale un cero. Vos no estáis hecha
para ser paisana; otra suerte
os han de procurar esos ojos pícaros,
esos labiecitos tan bellos,
esos deditos cándidos y fragantes:
me parece estar acariciando junquillos y oliendo rosas.

"Zerlina:
¡Ay!... No quisiera...

"Don Juan:
¿Qué no quisieráis?

"Zerlina:

Finalmente resultar engañada. Pues sé que es raro
que vosotros, los caballeros, con las mujeres
seáis honestos y sinceros.

"Don Juan:

Es una impostura
de la gente plebeya. La nobleza
lleva pintada en los ojos la honestidad.
Vamos ya, no perdamos tiempo; en este instante
yo quiero desposarte.

"Zerlina:

¡Vos!

"Don Juan:

Ciertamente, yo mismo,
Aquel pequeño pabellón es mío: estaremos solos,
y allí, alhaja mía, nos desposaremos.
Allí nos daremos la mano,
allí me dirás que sí.
Mira, no está lejos:
partamos, bien mío, de aquí.

"Zerlina:

(dentro de sí)
Quisiera y no quisiera...
Me tiembla un poco el corazón...
Feliz sería, es cierto:
Pero todavía puede burlarme.

"Don Juan:

¡Ven, querido deleite mío!

"Zerlina:

(dentro de sí)
¡Me da lástima Masetto!

"Don Juan:

Yo cambiaré tu suerte.

"Zerlina:

Rápido... ya no resisto más.

"Zerlina y don Juan:

¡Vayamos, vayamos, bien mío,
a restaurar las penas
de un inocente amor!

(se encaminan abrazados hacia el pabellón; de pronto aparece doña Elvira, antigua amante engañada por don Juan)

"Doña Elvira:

(que detiene a don Juan con gestos desesperados)
¡Detente, depravado! El cielo me ha permitido
oir tus perfidias. Estoy a tiempo
de salvar a esta mísera inocente
de tu bárbara artimaña."

En este intenso pasaje donde la hipocresía esencial de la personalidad de don Juan alcanza sus máximos picos, Mozart alternó sus recitativos dinámicos (al canto melifluido y adornado de don Juan responden las frases simples de Masetto y Zerlina) con el aria casi militar de Masetto (el rústico no pierde su energía en la expresión de su ira resignada) y con el **duettino** de amor y seducción de *Là ci darem la mano*. La música que acompaña el canto del noble abusivo y despótico es bella por sus **legati** y por sus arpeggios, pero salta bruscamente a una melodía entrecortada, de ásperos golpes de cuerdas, de modo que las partes de don Juan rara vez culminan plácidamente en el acorde de la tónica (sí lo hace en el **duettino** señalado, pues lo exige la armonía equívoca y transitoria de la plácida entrega de Zerlina en ciernes). Las notas del canto de Masetto, en cambio, son nítidas y firmes: la sátira amarga y la ira del personaje carecen de adornos, la llaneza se asienta en una sinceridad donde late la fuerza de la justicia y de la simple naturaleza.

3. El pecado, la gracia y la grandeza del hombre.

Para muchos demócratas radicales de la primera revolución inglesa ("cavadores", "declamadores" y "tembladores"), el origen del mal no había de ser buscado en ninguna caída mítica del hombre en el origen de los tiempos, sino más bien en el proceso de instalación de la propiedad sobre la tierra. Más aún, la idea del pecado y la creencia en el infierno se aparecían, a los ojos de tales revolucionarios, como formas de enmascaramiento de la injusticia introducida por la falsa distinción de "lo mío y lo tuyo" entre los hombres. A la espera de una futura abolición de la propiedad, todos ellos propugnaron el abandono previo de las nociones tradicionales de culpa y castigo, con lo cual quedaría al desnudo la verdadera esencia de un sistema social basado en la rapiña y la desigualdad.

Los iluministas no descartaron aquella idea por completo, pero la definieron más bien como un extravío o error de la razón aplicada a los

asuntos de la conducta, vale decir, como un producto de la ignorancia respecto de una ciencia moral. Rousseau llegó a eximir al hombre individual de la culpa y transfirió ésta a la sociedad civilizada construida sobre la violencia de la desigualdad. Sin alcanzar todos este nuevo extremo, comparable al de los radicales ingleses del 1650, los ilustrados parecen haber estado de acuerdo en el rechazo de un pecado innato a la naturaleza humana, vale decir, en el abandono del mito adánico y de la caída original que habría mancillado para siempre a los herederos de Adán. Especialmente Voltaire consideraba el asunto como una monstruosidad inaceptable para cualquier recto juicio lógico y moral, y hacía remontar a San Agustín esa idea "digna de la mente calenturienta y novelesca de un africano depravado y arrepentido, maniqueo y cristiano, perdonador y perseguidor, que pasó su vida en constante contradicción consigo mismo". Tales palabras, referidas al santo obispo de Hipona en el artículo del *Diccionario portátil* sobre el pecado, se continúan allí mismo en una requisitoria que Voltaire atribuyó a un imaginario unitarista:

"¡Cuán horrible difamar al autor de la naturaleza hasta el extremo de imputarle constantes milagros con el fin de arrojar a la condenación eterna a hombres a los que trae al mundo por un breve período de vida! O bien ha creado las almas por toda la eternidad, y en ese sistema, al ser infinitamente más antiguo que el pecado de Adán, aquéllas no tienen relación alguna con éste; o bien esas almas se forman cada vez que un hombre se acuesta con una mujer, en cuyo caso Dios se halla constantemente alerta ante cada encuentro que se produce en el universo a fin de crear espíritus a los que hará eternamente infelices; o bien Dios mismo es el alma de toda la humanidad, y en ese sistema se condena a sí mismo. ¿Cuál de estas tres hipótesis es la más horrible e insensata?"

De estas premisas, Voltaire concluyó la inanidad de la doctrina de la gracia en cualquiera de sus variantes, la molinista-jesuítica y particularmente la jansenista, con lo cual nuestro **philosophe** volvía a sus viejos ataques contra Pascal. La tercera sección del artículo sobre la gracia, en el *Diccionario portátil*, dice así:

"Si alguien viniera desde las profundidades del infierno para decirnos en nombre del demonio:

'Caballeros, les notifico que mi soberano señor ha tomado como botín a toda la raza humana, excepto unas poquísimas personas que viven en torno al Vaticano y sus dependencias', todos habríamos de suplicar a dicho emisario que nos pusiera en la lista de la privilegiada minoría; habríamos de preguntarle qué es lo que hay que hacer para obtener ese favor.

"Si él nos replicara: 'No podéis hacer nada para merecerlo; mi señor ha redactado la lista de una vez para siempre; se ha guiado tan sólo por su antojo: se pasa todo el tiempo haciendo un número infinito de orinales y unas pocas docenas de vasijas de oro. Si sois orinales, tanto peor para vosotros.' Al ser tratados con tan finas palabras, habríamos de devolver de mala manera al embajador junto a su amo.

"Eso es exactamente lo que hemos osado imputarle a Dios, al Ser Supremo de eterna bondad.

"A los hombres se les ha reprochado siempre el haber confor-mado a Dios a su propia imagen. Homero fue condenado por haber trasladado todos los vicios y absurdos comportamientos al cielo. Platón, que con razón le reprocha eso, no dudó en llamarlo blasfe-mo. Y nosotros, cien veces más incoherentes, temerarios y blas-femos que los griegos, que no supieron cómo tratar el asunto con fi-nura, nosotros, devotamente, acusamos a Dios de algo de lo que nunca hemos acusado al más ruin de los hombres.

"Muley-Ismael, rey de Marruecos, tuvo, según se dice, quinien-tos hijos. Qué dirías si un marabú del Monte Atlas te contara que el sabio y bondadoso Muley-Ismael, tras haber agasajado a toda su familia con una cena, le dirigió el siguiente discurso de sobremesa:

"Yo soy Muley-Ismael, que os he engendrado para gloria mía; porque yo soy muy glorioso. Os amo a todos tiernamente; cuido de vosotros como la gallina cobija a sus polluelos. He decretado que uno de mis hijos menores obtenga el reino de Talifet, que otro posea Marruecos a perpetuidad; y en relación a mis restantes hijos queri-dos, hasta el número de cuatrocientos noventa y ocho, ordeno que la mitad de ellos sean descuartizados en el potro y la otra mitad que-mados en la hoguera; porque yo soy el señor Muley-Ismael.'

"Sin duda tomarías a este marabú por el mayor loco jamás nacido en Africa.

"Pero si tres o cuatro mil marabúes, suntuosamente mante-nidos a tus expensas, llegaran y te contaran la misma historia, ¿qué harías? ¿No te sentirías tentado de dejarlos de inmediato a pan y agua, hasta que volvieran a sus cabales? Objetas que, por una par-te, tengo razón al indignarme con los supralapsarianos, que creen que el rey de Marruecos engendró a esos quinientos hijos tan sólo para su propia gloria, y que siempre había tenido la intención de descuartizarlos y quemarlos, con excepción de los dos que estaban destinados a reinar. Pero, por otra parte, me equivoco, dices, al

atacar a los infralapsarianos, que sostienen que la intención inicial de Muley-Ismael no era la de torturar a sus hijos hasta la muerte; pero que, al haber previsto que serían inútiles, consideró adecuado, como buen padre de familia, deshacerse de ellos mediante el fuego y el potro.

"¡Ah! Supralapsarianos, infralapsarianos, defensores de la gracia gratuita, suficiente o eficaz, jansenistas, molinistas, contentaos con ser hombres, y no sigáis abrumando la tierra con vuestras absurdas y abominables locuras."

Ya en 1734, Voltaire había atacado a Pascal en su comentario a los *Pensamientos* del jansenista, incluido en las *Cartas filosóficas*. Nuestro iluminista entendía que el pretendido misterio pascaliano de la condición humana no era sino una "bobada", resultado del oscurecimiento especioso de lo que estaba muy claro en las Escrituras. El hombre poseía un lugar bien definido en la naturaleza, superior a los animales por su capacidad de pensar, aunque orgánicamente similar a ellos. La apuesta por la existencia de Dios entrañaba un equívoco, pues era falso que no apostar por ella fuese apostar en contra de ella. Reducir la cuestión a una apuesta implicaba transformarla en algo trivial. Por otra parte, que una cosa sea de interés para alguien o para muchos, no prueba de ninguna forma que tal cosa exista. Para peor, tampoco habían de ser muchos los interesados en la existencia de Dios si, como creían Pascal y los jansenistas, sólo un hombre de entre un millón se salva. Voltaire pensaba que los razonamientos de Pascal habían dado "munición a los ateos". Volviendo a la situación de los hombres en la tierra, ella no era tan desesperada como la había pintado Pascal (un ser abandonado sobre una isla desierta). Muchos hombres no tenían nada de desgraciados, y París y Londres no eran en absoluto islas desiertas. El jansenista se exhibía como un fanático al identificar el mundo con una cárcel donde los hombres eran reos condenados a muerte. El extremo opuesto, de ver en el mundo un paraíso para los hombres, se asemejaba a la quimera de un sibarita. Para Voltaire, "los hombres son todo lo felices que merecen ser". El *Diccionario portátil* contiene, por supuesto, una definición de estas criaturas que coloca finalmente la antropología de nuestro Voltaire en las antípodas de la de Rousseau. Pues aunque, como se recordará, el primero usó el **topos** excéntrico del no civilizado (casi una identidad del no europeo) para ejercer la crítica de las costumbres —y podríamos interpretar esto como un punto de coincidencia con el "hombre natural" de Rousseau—, Voltaire nunca renegó de la historia, de su sentido evolutivo y progresivo, esto es, del enorme esfuerzo de las generaciones humanas por construir la civilización, esa amalgama de artes y ciencias que, usadas razonablemente, guiadas por la tolerancia, hacían, sin lugar a dudas, más placentera la existencia de los hombres. Leamos entonces el artículo correspondiente del *Diccionario*:

"Todos los hombres que han sido descubiertos en los países más incultos y más espantosos viven en sociedad como los castores, las hormigas, las abejas y otras varias especies de animales.

"Jamás se ha visto país alguno donde ellos viviesen separados, donde el macho sólo se uniera a la hembra por casualidad y la abandonara por disgusto un instante después; donde la madre desconociera a sus hijos tras haberlos educado, donde se viviese sin familia y sin ninguna sociedad. Ciertos malos chistosos han abusado de su espíritu hasta el punto de aventurar la paradoja asombrosa de que el hombre ha sido hecho originariamente para vivir solo como un lince, y que la sociedad ha depravado a la naturaleza. Lo mismo equivaldría decir que, en el mar, los arenques han sido hechos originariamente para nadar aislados, y que es por un exceso de corrupción que ellos pasan nadando en cardúmenes del mar Glacial hasta nuestras costas; que antiguamente las grullas volaban a través del aire cada una por su lado, y que por una violación del derecho natural, ellas se resolvieron a viajar en compañía.

"Cada animal tiene su instinto; y el instinto del hombre, fortalecido por la razón, lo lleva a la sociedad como al comer y al beber. Lejos de que la necesidad de la sociedad haya degradado al hombre, es el alejamiento de la sociedad lo que lo degrada. Quienquiera viviese absolutamente solo, perdería muy pronto la facultad de pensar y de expresarse; estaría a cargo de sí mismo y no lograría sino transformarse en bestia. El exceso de orgullo impotente, que se alza contra el orgullo de los otros, puede conducir a un alma melancólica a huir de los hombres. En ese preciso momento, el alma se ha depravado. Se castiga a sí misma: su orgullo constituye su suplicio; se roe en la soledad de la ira secreta de saberse despreciada y olvidada; se ha sometido a la esclavitud más horrible para ser libre (...)

"¿Qué sería el hombre en el estado que se llama de 'pura naturaleza'? Un animal bastante por debajo de los primeros iroqueses que fueron hallados en el norte de América.

"Sería inferior a esos iroqueses, pues éstos sabían prender el fuego y hacerse flechas. Fueron necesarios siglos para dominar estas dos artes.

"El hombre abandonado a la 'pura naturaleza' no tendría más lenguaje que algunos sonidos mal articulados; la especie estaría reducida a un muy pequeño número debido a la dificultad de la alimentación y a la falta de socorros, al menos en nuestros tristes climas. No tendría mayor conocimiento de Dios y del alma que de

las matemáticas; sus ideas estarían capturadas por la necesidad de alimentarse. Sería preferible la especie de los castores.

"Así el hombre no sería más que un niño robusto; y por cierto que se han visto muchos hombres no muy por encima de ese estado.

"Los lapones, los samoyedos, los habitantes de Kamtchatka, los cafres, los hotentotes, son respecto del hombre en el estado de pura naturaleza, lo que eran antaño las cortes de Ciro y de Semíramis en comparación a los habitantes de las Cevenas. Y sin embargo esos pobladores de Kamtchatka y esos hotentotes del presente, tan superiores al hombre enteramente salvaje, son animales que viven seis meses del año en cavernas, donde comen a manos llenas las alimañas por las que ellos mismos suelen ser comidos.

"En general, la especie humana no es más de dos o tres grados más civilizada que la gente de Kamtchatka. La multitud de bestias brutas llamadas hombres, comparada con el pequeño número de los que piensan, se sitúa en la proporción de cien a uno en muchas naciones.

"Es cómico considerar, por un lado, al P. Malebranche que se entretiene familiarmente con el Verbo y, por el otro, esos millones de animales parecidos a él que nunca han oído hablar del Verbo, y que carecen de toda idea metafísica.

"Entre los hombres de puro instinto y los hombres de genio, flota ese número inmenso únicamente ocupado en subsistir.

"Esta subsistencia implica penalidades tan prodigiosas que a menudo es necesario, en el norte de América, que una imagen de Dios corra cinco o seis leguas para tener de qué cenar, y que entre nosotros la imagen de Dios riegue la tierra con su sudor todo el año para obtener su pan.

"Agregad a ese pan o a su equivalente una choza y un vestido desgraciado; he ahí el hombre tal cual es en general de un extremo al otro del universo. Y sólo a través de una multitud de siglos él ha podido llegar a tan alto grado.

"En fin, después de otros tantos siglos las cosas han terminado en el estado en que las vemos. Aquí se representa una tragedia musical; allá se mata en el mar, en otro hemisferio, con mil piezas de bronce; la ópera y un navío de guerra de primer rango asombran siempre a mi imaginación. Dudo de que se pueda ir más lejos en alguno de los globos de los cuales el espacio está sembrado. No

obstante, más de la mitad de la tierra habitable aún está poblada por animales bipedos que viven en ese horrible estado que se aproxima a la pura naturaleza, teniendo apenas para vivir y vestirse, gozando apenas del don de la palabra, percatándose apenas de que son desdichados, viviendo y muriendo casi sin saberlo."

En este último parágrafo, se presentan dos extremos de la civilización europea: una de sus creaciones más artificiosas (la ópera), vehículo de una conmovedora belleza, sublimación de la fiesta colectiva, y una aplicación destructiva de su más avanzada tecnología en las antípodas de Europa, allá donde moran los pueblos "salvajes". Bajo formas semejantes, nuestra época repite la polaridad y vuelve a erigir el mismo laberinto moral de la Ilustración. De todas maneras, para Voltaire, sólo la vida en sociedad garantizaba un destino verdaderamente humano, un mundo digno de ser vivido, y en este asunto había una coincidencia amplia en el movimiento iluminista. Buffon, por ejemplo, había escrito en su *Historia Natural* (vol. VII, 251) en 1758:

"En la primera edad, en el siglo de oro, el hombre, inocente como una paloma, comía bellotas, bebía agua; al encontrar por todas partes su sustento, carecía de desasosiego, vivía independiente, siempre en paz consigo mismo y con los animales: pero, desde que olvidó su nobleza y sacrificó su libertad para unirse a los otros, la guerra y la edad de hierro tomaron el lugar de la edad de oro y de la paz (...) He aquí lo que, en todas las épocas, ciertos filósofos austeros, salvajes por temperamento, han reprochado al hombre en sociedad. Realzando su orgullo individual por medio de la humillación de toda la especie, expusieron aquel cuadro, que no tiene validez más que por los contrastes, y tal vez porque a veces es bueno presentar a los hombres algunas quimeras de felicidad (...) Si así fue (si tal edad de oro ha existido), digamos al mismo tiempo que es más dulce vegetar que vivir, no apetecer nada que satisfacer el apetito, dormir un sueño apático que abrir los ojos para ver y sentir; aceptemos colocarnos por debajo de los animales, no ser finalmente más que masas de materia bruta adheridas a la tierra.

"(...) A menos que pretendamos que la constitución del cuerpo humano fue muy diferente de lo que es en el presente, y que su desarrollo fue muy rápido, no es posible sostener que el hombre haya jamás existido sin formar familias, por cuanto los niños perecerían si no fueran socorridos y cuidados durante varios años; en su lugar, los animales recién nacidos sólo necesitan de sus madres durante algunos meses a lo sumo. Esta necesidad física basta por sí misma para demostrar que la especie humana no ha podido durar y multiplicarse sino merced a la sociedad (...) De manera que el estado de pura naturaleza es un estado conocido: el del salvaje que vive

en el desierto, pero que vive en familia, conoce a sus hijos y es por ellos conocido, usa la palabra y se hace entender. De modo que el hombre, en cualquier estado, en todas las situaciones, y en todos los climas, tiende por igual hacia la sociedad; es un efecto constante de una causa necesaria, por cuanto ésta se refiere a la propia esencia de la especie, es decir, a su propagación."

El comercio con los demás, las relaciones sociales sinceras y libres, componían el destino del hombre para los burgueses de la Ilustración, garantizaban el goce de una existencia terrena, vivida sin culpas y con expectativas reales de felicidad. El cuerpo y la materia podían ser considerados motivo legítimo de una alegría que, en el caso del "ateo" Diderot, revertía sobre aquella misma materia dotándola de una nueva sacralidad. Los hombres accedían a la inmortalidad gracias al arrebatado amoroso que experimentaban con sus cuerpos (Estas ideas condujeron a Elisabeth de Fontenay a hablar del "materialismo encantado" de Diderot (1981)). Por eso, el filósofo de la *Enciclopedia* escribía a su querida Sophie Volland:

"Los que se han amado durante toda su vida y se hacen inhumar uno al lado del otro, tal vez no estén tan locos como se piensa. Tal vez sus cenizas se juntan, se mezclan, se unen... ¿Qué sé yo? Tal vez no han perdido todo el sentimiento, toda la memoria de su primer estado; tal vez les queda un resto de calor y de vida que disfrutan a su manera... ¡Oh!, mi Sophie, me quedaría entonces una esperanza de tocarte, sentirte, amarte, buscarte, unirte a tí, confundirme contigo cuando ya no existamos, si en nuestros principios hay una ley de afinidad, si nos estuviera reservado componer un ser común, si en el transcurso de los siglos fuera a hacer un todo contigo, si las moléculas disueltas de tu amante tuvieran que agitarse, conmocionarse y buscar las tuyas esparcidas en la naturaleza. ¡Déjame esta quimera que me es dulce, y me asegurará la eternidad en ti y contigo!"

Nuestro circuito nos ha conducido a un materialismo sagrado, ápice intelectual de la Ilustración, que llegaría a confundirse con el sentimiento indiferenciado de las fuerzas de la vida y de la naturaleza, con esa experiencia humana que se encontraba en la base de los antiguos sistemas de creencias del campesinado europeo. Ahora bien, parece dudoso que ese materialismo o monismo agrario permaneciera vigente todavía en el siglo XVIII. Los embates de la Contrarreforma y de la religión de Estado, cuyos primeros efectos descubrió Ginzburg en el caso del molinero Menocchio y que Muchembled estudió como un sistema coherente de represión de la cultura popular a partir del 1600, habían atacado el ámbito de las creencias campesinas y habían despojado de su sentido palingenésico a las fiestas tradicionales. La propia Ilustración heredaba

el papel del Estado absolutista en ese terreno cuando llevaba a cabo su crítica del saber vulgar y de las supersticiones (véase el apartado siguiente). Sin embargo, sospecho que el materialismo erudito de los iluministas venía a fecundar aquel campo casi yermo de lo popular con un cierto grado de lucidez respecto de la convergencia social, política y cultural que la operación entrañaba. Así lo sugieren los estallidos festivos del periodo revolucionario en Francia, o las eclosiones de la caricatura, del periodismo y de la propaganda popular en todo el oeste de Europa en los tiempos de la guerra social internacional que los hechos de 1789 inauguraron en el mundo atlántico. El país de Jauja, pasado quizás por el tamiz ilustrado, se transformó en utopía futurista y revolucionaria.

Sin la extremosidad ni la coherencia, quizás, del "materialismo encantado" de Diderot, las óperas de Mozart plantearon también el nuevo sentido de la disponibilidad amorosa de la criatura humana, los riesgos implícitos en esa libertad nueva que no conseguía desprenderse de las nociones de pecado y castigo y, por último, la antropología afirmativa que se asentaba en las relaciones sociales a las cuales el saber racional y el amor sincero dotarían de una transparencia y de una justicia desconocidas hasta entonces. En *Don Juan*, por ejemplo, despunta todavía la fiesta popular como espacio privilegiado de una fraternidad inusitada en el dúo de Zerlina y Masetto, acompañado por el coro al compás de una arrebatadora danza campesina.

"Zerlina:

Jovencitas, hechas para el amor,
no dejéis que pase la edad;
si en el seno os quema el corazón,
ved aquí el remedio
La ra la, la ra la, la ra la.
¡Qué placer! ¡qué placer que tendremos!

"Coro:

La ra la, la ra la, la ra la.
¡Qué placer! ¡qué placer que tendremos!

"Masetto:

Jovencitos, de cabeza liviana,
no andéis dando vueltas aquí y allá;
poco dura la fiesta de los locos,
pero para mí aún no ha comenzado.
La ra la, la ra la, la ra la.
¡Qué placer! ¡qué placer que tendremos!

"Coro:

La ra la, etc.

"Zerlina y Masetto:

Ven, ven, mi querido (a), gocemos,
y cantemos, bailemos, toquemos.
Ven, ven, mi querido (a), gocemos,
¡qué placer! ¡qué placer que tendremos!

A este disfrute sencillo y colectivo de los cuerpos, se oponen la lascivia del noble ("Me parece sentir olor a hembra", dice don Juan) y el libertinaje posesivo (la "libertad" del poderoso para engañar, dominar y sojuzgar a los débiles —los plebeyos y las mujeres de toda condición—). Don Juan aprovecha la ocasión festiva:

"Don Juan:

¡Arriba, despertáos! ¡Con ímpetu!
Arriba, coraje, oh buena gente;
dispongámonos a pasarla alegremente,
dispongámonos a reir y a divertirnos.
(a los sirvientes)
Al salón de la danza
conducid a todo el mundo
y servidles en abundancia
grandes manjares y refrescos. (...)
Está abierto para todos.
¡Viva la libertad!"

Pero sus planes consisten en desnaturalizarla y ponerla al servicio de su prepotencia erótica:

"Don Juan:

(a Leporello)
Para que tengan de vino
caliente la cabeza,
una gran fiesta
haz preparar.
Si en la plaza encuentras
alguna muchacha,
contigo intenta
traerla también.
Sin ningún orden
que se baile la danza:
a quien el **minuetto**,
a quien la **follia**,
a quien la "alemana"
harás bailar.
Y yo entretanto
por la otra parte

con ésta o aquella
galantearé.
¡Ah! mi lista
mañana por la mañana
con una decena
debe aumentar."

Don Juan alude al catálogo de las mujeres que ha seducido en su vida y que él hace llevar puntualmente a Leporello, como si se tratase de una contabilidad, de una lista de propiedades o de cargas feudales que ha recibido en su beneficio. Leporello ha mostrado la lista a doña Elvira, antigua amante abandonada, como otras miles, por el diabólico seductor.

"Leporello:

¡Eh! consoláos;
no sóis vos, no fuiste y no seréis
ni la primera, ni la última. Mirad:
este libro, nada pequeño, está todo lleno
de los nombres de sus bellezas;
(saca una lista del bolsillo)
toda ciudad, todo burgo, toda aldea
es testimonio de sus mujeriles empresas.
Señora mía, el catálogo es éste
de las bellezas que amó mi patrón:
es un catálogo que hice yo;
observad y conmigo leed.
En Italia seiscientos cuarenta,
en Alemania doscientos treinta y una,
cien en Francia, en Turquía noventa y una,
pero en España son ya mil y tres.
Hay entre ellas campesinas,
camareras y burguesas,
hay condesas, baronesas,
marquesitas y princesas,
hay mujeres de todo rango,
de toda forma y toda edad.
A la rubia él le suele
elogiar la gentileza;
a la morocha, la constancia;
a la blanca, la dulzura;
prefiere en el invierno a la gordita,
quiere en verano a la flacota;
la grande es majestuosa,
la pequeña es siempre cariñosa;
a las viejas se conquista

por el placer de ponerlas en la lista;
su pasión predominante
es la joven principiante;
no se fija si acaso es rica,
si es fea o bien hermosa;
con tal de que lleve pollerita,
vos ya sabéis de lo que es capaz."

Era imposible contrarrestar este desenfreno hiperbólico de la libertad corporal y amorosa con la astucia de un plebeyo como Leporello o Masetto, personajes de esta ópera parientes del Figaro en *Las Bodas*, puesto que tampoco la nobleza algo sosa, es verdad, de don Octavio, o enérgica de doña Ana bastaban para vencer la prepotencia de don Juan. La leyenda proporcionaba la solución por medio del **deus ex machina** del más allá: el Comendador, muerto por el seductor en duelo al comienzo del drama, volvía de su tumba para arrastrar a su asesino hacia el infierno. Da Ponte y Mozart siguieron a pie juntillas esa tradición, tal como aparecía en Tirso y en Molière. La poesía y la música de las escenas finales de la condenación han perdido todo el carácter zumbón que persistía incluso en el episodio del cementerio; sus tonos son sombríos y el grito final de don Juan suena sobre una disonancia que desgarrar la melodía. Así entonces, la que hemos llamado nueva disponibilidad amorosa de los hombres alcanzaba una expresión peligrosamente destructiva en las pasiones habituales del varón poderoso. Lo extraordinario del binomio Da Ponte-Mozart fue que, antes y después del *Don Juan*, el poeta y el músico compusieran dos óperas, *Las Bodas* y *Così fan tutte*, en torno a la sensibilidad amorosa de las mujeres, a sus sutilezas y posibilidades reparadoras de las heridas en el tejido social. Aquella autoposesión y entrega libre del cuerpo, que Diderot había colocado en el origen de toda libertad, parecía asociarse naturalmente a la sexualidad femenina (Una exasperación perversa de esta postura se encontraría muy pronto en la vida y en la obra del marqués de Sade, aunque a la luz del personaje del "noble" don Juan cabría preguntarse si no se repitió en Sade el ansia nobiliaria de la posesión absoluta de los otros por la vía de un placer erótico encapsulado en una materialidad inmanente). En los *Fragmentos escapados del portafolios de un filósofo*, Diderot había escrito:

"Sin la libertad o la propiedad del propio cuerpo y el disfrute de la mente, no se es esposo, ni padre, ni pariente, ni amigo; no se tiene patria, ni conciudadano, ni Dios."

Pero la "propiedad del cuerpo" asumía una profundidad inusitada en el caso de la mujer, debido a la excepcionalidad de su goce, delicadamente descrita por el mismo Diderot en los términos siguientes:

"Nuestro órgano es más indulgente. Varias mujeres morirán sin haber experimentado el extremo de la voluptuosidad. Esa sensación es rara para ellas y cuando nosotros la llamamos nunca deja de venir (...) Menos dueñas de sus sentidos que nosotros, la recompensa es menos pronta y menos segura para ella. Cien veces su espera se ve frustrada. Organizadas de manera diferente a nosotros, el móvil que en ellas solicita la voluptuosidad es delicado y tan alejada su fuente que no es extraordinario que no llegue o que se pierda." (*Ensayo sobre las mujeres*)

De modo que, una vez en posesión del arduo clímax de amor, las mujeres se convertían en custodias del placer que va unido a la intimidad de las relaciones sociales auténticas y libres, a la par que permanecían conscientes de su fragilidad. Por eso, en *Così fan tutte*, Fiordiligi y Dorabella no fueron vistas como dos frívolas cabezas huecas por don Alfonso, el mago urdidor del engaño amable de los amantes que simulaban partir a la guerra y volvieron disfrazados, sino como dos seres a quienes su sensibilidad hacia el dolor y su empatía con los falsos sufrientes habían arrastrado al borde de la infidelidad.

"Don Alfonso:

Todos acusan a las mujeres,
y yo las excuso
si mil veces al día cambian de amor;
algunos un vicio lo llaman, y otros una costumbre,
y a mí me parece una necesidad del corazón.
El amante que por fin se encuentra desilusionado,
que no condene sino
el propio error.
Ya que jóvenes, viejas, bellas y feas,
repetidlo conmigo:
¡Así hacen todas!"

Y precisamente en *Las Bodas*, Da Ponte y Mozart trazaron el retrato de dos mujeres, una noble (la condesa de Almaviva) y otra plebeya (Susana), poseedoras ambas de la más sabia pasión de amor. La condesa actúa para recuperar el pasado de ternura y de entrega mutua que la unía a su marido, el conde. Sobre ese tiempo pretérito, ella medita en dos pasajes:

(Al comienzo del segundo acto).

"Condesa:

Pon, amor, algún bálsamo
a mi dolor, a mis supiros;
o me devuelves a mi tesoro,
o me dejas al menos morir."

(En la escena sexta del tercer acto).

"Condesa:

¿Dónde están los bellos momentos
de dulzura y de placer?

¿Adónde fueron los juramentos
de aquel labio mentiroso?

¿Por qué entonces, si en llantos y en penas
para mi todo ha cambiado,
la memoria de aquel bien
de mi seno no desapareció?

¡Ah! ¡si al menos mi constancia
en el languidecer amando siempre,
me trajese una esperanza
de cambiar al ingrato corazón!"

Los dos episodios se inician con **adagii** cargados de emoción, pero la última aria culmina en un fragmento de coloratura agitada que convierte la esperanza en resolución. En la escena VIII del cuarto acto, Susana canta una pastoral, acompañada por las maderas; la melodía sugiere y los versos describen un lugar eglógico para el juego amoroso. Figaro escucha creyendo que Susana está a punto de traicionarlo finalmente con el conde, pero su mujer, en realidad, conoce el equívoco, quiere explotarlo en su beneficio y entonces le resulta sencillo dejarse arrastrar por su sentimiento auténtico, profundo y sincero hacia Figaro para fingir un ardoroso amor por el conde. La trama psicológica es laberíntica, mas la transparencia del canto resuelve el embrollo mediante una reflexión musical hecha de pura sencillez melódica, una transposición a sonidos de los movimientos simples y verdaderos en el interior del alma humana y en el entorno de la naturaleza. Es una mujer plebeya la que es capaz de representar los pliegues más recónditos de esta situación tan compleja, en la cual la traición es simulada y la infidelidad realmente encubre una límpida pasión de amor.

"Susana:

Ven por fin, no te tardes, bella alegría,
ven adonde el amor para gozar te llama,
hasta que no resplandezca en el cielo la faz nocturna,
mientras el aire aún sea oscuro y el mundo calle.

Aquí murmura el arroyo, aquí juguetea la brisa,
que con su susurro dulce al corazón restaura.

Aquí ríen las florecillas y la hierba fresca;
a los placeres del amor aquí todo incita.

Ven, bien mío, entre estas plantas escondidas
Te coronaré la frente de rosas."

Ya señalamos que una convergencia asombrosa en el plano de la

emoción erótica, entre el rústico semisalvaje y la joven civilizada, casi una filósofa, ocurre en el duetto de Papageno y Pamina en el primer acto de *La flauta mágica*.

"Pamina:

Entre los varones que experimentan el amor,
no puede faltar un corazón gentil.

"Papageno:

La dulce emoción compartida es el deber primero de la mujer hacia
el hombre.

"Pamina y Papageno:

Queremos ser los dos felices en el amor,
sólo por el amor vivimos nuestras vidas.

"Pamina:

El amor suaviza cualquier tristeza,
toda criatura entrega su ofrenda.

"Papageno:

El sazona los días de nuestra vida,
él actúa en el ancho círculo de la naturaleza.

"Pamina y Papageo:

Tu alto propósito resplandece con claridad;
nada es más noble que un hombre y una mujer;
un hombre y una mujer, una mujer y un hombre,
llegan juntos hasta la divinidad.

En el punto de unión del libre arrebato amoroso de ese cazador de pájaros, un hombre casi en el estado de pura naturaleza, y esa hija de la Reina de la Noche, una doncella educada en el palacio de los filósofos sacerdotes de la luz (impulsos ambos que se dirigen además hacia sujetos amados todavía desconocidos), allí pues la "magia" de la música nos permite vislumbrar la armonía de una fraternidad inédita en este mundo.

4. El combate contra las supersticiones y los orígenes del nuevo saber.

Precisamente la nueva asunción del cuerpo como una realidad a partir de la cual el hombre alcanzaba una alegría legítima contribuyó también a la desintegración del mito satánico y reforzó la inclusión de la brujería en el repertorio de las supersticiones a las cuales el Iluminismo del siglo XVIII había declarado la guerra. ¡Eran tantas las falsas creencias que se podían asociar al miedo irracional hacia las necesidades y

manifestaciones del cuerpo! Los defectos físicos, por ejemplo, se consideraban vulgarmente señales del castigo divino. Esta noción escandalizó a los ilustrados, que se empeñaron en rehabilitar el uso de todos los sentidos, aun de los clasificados entre los torpes y difusos, como el tacto, por la moral represiva de los hipócritas. Con ello, los ciegos, los sordos y los mudos recuperaban por entero su humanidad, tal cual lo demostraba Diderot en su *Carta sobre los ciegos para uso de quienes ven* (1749) y *Carta sobre los sordos y los mudos* (1751). Nuestro enciclopedista escribía a su amante Sophie Volland acerca del mismo tema:

"Si alguna vez un filósofo ciego y sordo de nacimiento hace un hombre a la manera del de Descartes, me atrevo a aseguráros, Señora, que colocará el alma en el extremo de los dedos; pues de allí le llegan sus principales sensaciones y todos sus conocimientos."

Es más, tan sólo el tacto, el "órgano del abrazo", había dado a Saunderson, un filósofo y matemático ciego evocado por Diderot en aquella carta de 1749, una sabiduría mayor a la de los videntes en lo que concernía a las conclusiones que nuestra mente podía legítimamente extraer de la experiencia corporal del tiempo y del espacio. Si alguna vez Diderot osó exponer por completo su sistema materialista de la naturaleza y negar a la par la acción de la Providencia, lo hizo por medio de las reflexiones que atribuyó al ciego Saunderson en su lecho de muerte.

"Conjeturo entonces que, en el comienzo cuando la materia en fermentación hacía surgir el universo, mis semejantes eran muy comunes. Pero, ¿por qué no atribuiría yo a los mundos lo que creo de los animales? Cuántos mundos estropeados, arruinados, se han disipado, se rehacen y se disipan tal vez en cada instante, en los espacios alejados donde yo nada toco y vosotros nada véis; pero donde el movimiento continúa y continuará combinando montones de materia hasta que se haya obtenido algún orden en el cual esos (conjuntos) puedan perseverar. ¡Oh filósofos, transportaos conmigo a los confines de este universo, más allá del punto en el que yo toco y vosotros véis seres organizados; paseaos sobre este nuevo océano y buscad a través de sus agitaciones irregulares algunos vestigios del ser inteligente cuya sabiduría admiráis!

"Pero, ¿para qué arrancaros de vuestro elemento? Qué es este mundo (...) sino un compuesto sujeto a revoluciones que indican todas una tendencia continua a la destrucción; una sucesión rápida de seres que se siguen unos a otros, se empujan y desaparecen; una simetría pasajera, un orden momentáneo. Yo os reprochaba hace un rato el estimar la perfección de las cosas a partir de vuestra capacidad, y aquí podría acusaros de medir su duración a partir de la

duración de vuestros días. Juzgáis sobre la existencia sucesiva del mundo, como la mosca efímera lo hace sobre la vuestra. El mundo es eterno para vosotros, como vosotros soís eternos para el ser que no vive más que un instante. Incluso el insecto es más razonable que vosotros. ¡Qué continuidad prodigiosa de generaciones de (seres) efímeros es testigo de vuestra eternidad! ¡Qué tradición inmensa! Sin embargo, todos pasaremos sin que sea posible asignar la extensión real que ocupábamos, ni el tiempo preciso que habremos durado. El tiempo, la materia y el espacio quizás no sean sino un punto."

Del mismo modo que Diderot acudía a las opiniones de un ciego para fundar un sistema filosófico global y transformaba un sentido anatematizado en medio válido de conocimiento, él mismo y más que nadie D'Alembert, su amigo y colega en la edición de la gran *Enciclopedia*, se dirigían también a los artesanos, a sus fraguas y talleres, para buscar las bases simples de un saber útil y fecundo. En el *Prospectus* de aquel diccionario monumental, publicado en 1750, Diderot explicaba:

"Todo nos determinaba a recurrir a los obreros. Nos hemos dirigido a los más hábiles de París y del reino: nos hemos tomado el trabajo de ir a sus talleres, de interrogarlos, de escribir lo que nos dictaban, de desarrollar sus pensamientos y extraer de éstos los términos propios de sus profesiones, definirlos y componer cuadros (...) (Hemos llegado) a procurarnos las máquinas, a construirlas y a utilizarlas (con el fin) de hablar sobre ellas con precisión."

Evocando al viejo Francis Bacon y a su proyecto de escribir una historia de las artes y de las técnicas, D'Alembert se explayaba acerca del mismo tema en el *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia*, largo prólogo científico y filosófico con el cual se iniciaba el primer volumen de la obra, aparecido en 1751. Uno de los objetivos del movimiento ilustrado, que aparecía con mayor nitidez en esas páginas iniciales, era la rehabilitación completa del trabajo manual y del saber técnico:

"El desprecio que se tiene por las artes mecánicas parece haber influido hasta un cierto punto sobre los propios inventores. Los nombres de esos bienhechores del género humano son casi todos desconocidos, mientras que la historia de sus destructores, es decir de los conquistadores, no es ignorada por nadie. Sin embargo, tal vez haya que ir a buscar entre los artesanos las pruebas más admirables de la sagacidad del espíritu, de su paciencia y de sus recursos."

Si bien es correcto atribuir a la Ilustración, en líneas generales, el propósito de fundar toda la actividad y el conocimiento humanos en el

ejercicio de las facultades racionales del espíritu, está claro que la sencillez de las emociones y, sobre todo, las necesidades del deseo corporal, libremente sentidas y experimentadas, se mostraban también, para aquellos hombres del Iluminismo, como fuentes legítimas del hacer y del pensar sociales. En realidad, el racionalismo de la *Enciclopedia* nada tuvo de la sistematicidad fría ni del absolutismo cientificista que suele adjudicárseles; esos caracteres parecerían ser más bien cosa de un pseudopositivismo de finales del siglo XIX y de cierta tecnolatría de bajo cuño en nuestro tiempo. El programa ilustrado del siglo XVIII aspiraba a crear las condiciones para una existencia en la que las distintas propiedades del alma conservaran su equilibrio y la misma alma se transparentase en la acción por medio de la cual se tejería un destino más alto y verdadero entre todos los hombres. De manera que aquel edificio intelectual se remataba siempre en una especie de trabajo de la imaginación que, a menudo, se revertía e impregnaba hasta las bases firmes de las ciencias matemáticas y empíricas. Este vaivén constante entre una razón sensible y una fantasía lúcida explica, según creo, algunas rarezas del saber iluminista, a las cuales hoy no dudaríamos en clasificar entre las falsas ciencias pero que, en aquel siglo, constituyeron intersecciones epistemológicamente válidas, ramas principales de todo el sistema arbóreo de las artes, de las técnicas y de los conocimientos. Pues esas ciencias curiosas se vislumbraban como campos transitables, donde la reflexión intelectual lograba el dominio siempre soñado de las realidades materiales (físicas y psíquicas) más resistentes a los deseos del hombre: la salud y la fuerza del cuerpo, los temperamentos y movimientos anímicos del prójimo, la propia fuerza gravitatoria. Así llegó a creerse en el poder ilimitado de la medicina mesmérica, del arte remozado de la fisionomía y de la náutica aerostática.

Mesmer, médico austríaco, llegó a París en 1778 e introdujo allí un método de curación general de las dolencias, basado en la idea de un magnetismo animal, conectado a y regido por el mismo fluido magnético que gobernaba los movimientos de atracción y repulsión en todo el universo. Mesmer había imaginado unas cubas donde sumergía a sus pacientes, unos cables e imanes para transmitir los flujos y recuperar el equilibrio energético cuya pérdida habría originado la enfermedad y el dolor. Las sesiones mesméricas o magnéticas debían terminar en una recuperación general de la armonía física y espiritual entre sus participantes. En este ambiente nació la Sociedad de la Armonía Universal, a fines de 1783, que fue fundada por Nicolás Bergasse, un abogado y filósofo amigo de Mesmer, con la finalidad de extender y hacer perdurables los efectos benéficos, para los hombres individuales y para la sociedad, de las teorías sobre el magnetismo animal. Bergasse expuso los principios básicos del mesmerismo en unas *Consideraciones*, publicadas en 1784, y realizó audaces aproximaciones entre esa "filosofía" y las ideas de Rousseau acerca del estado de naturaleza en los hombres y del contrato social. Robert Darnton ha revelado las relaciones entre el radica-

lismo científico y político, que crecía en Francia a partir de 1785, y los círculos mesméricos. Nada menos que Marat, en los años que precedieron al estallido de 1789, hubo de compartir tribulaciones con Mesmer por sufrir ambos los embates y condenas de la archiaristocrática Academia de Ciencias de París. En tanto que el médico austriaco defendía sus métodos terapéuticos, el médico francés enfrentaba el monopolio de los académicos newtonianos postulando una nueva teoría sobre la esencia de la luz y la explicación de los fenómenos luminosos. Darnton ha encontrado, por otra parte, testimonios escritos de la simpatía que Marat sentía por la lucha de los mesmeristas (*El mesmerismo y el fin del Iluminismo en Francia*, 1968).

Por su parte, un erudito ministro reformador en Suiza, Jean Gaspard Lavater, se ocupaba en esos mismos años del antiguo arte de la fisionomía humana (Por cuanto sabemos que Lavater fue un lector entusiasta del visionario sueco Emmanuel Swedenborg y que los círculos swedenborgianos mantuvieron vínculos con la mesmérica Sociedad de la Armonía Universal en los años '80 del siglo, es posible conjeturar algo más que un parentesco de época entre Lavater y Mesmer). El suizo escribió un ensayo monumental sobre la fisionomía e intentó con ello modernizar una "ciencia" muy antigua, tributaria de un saber humanista del Renacimiento, de una técnica universalmente empleada por los artistas y, a la vez, de una cultura popular que, durante siglos, se había empeñado en descifrar los misterios del alma ajena a través de los rasgos visibles en las caras y en los cuerpos. Lavater desechó, por carentes de fundamento racional, las cuestiones de las semejanzas físicas entre los rostros humanos y animales y de las similitudes psíquicas que se pensaba posible deducir a partir de tales relaciones. Intentó, por el contrario, transformar a la fisionomía en una ciencia para el estudio psicológico de casos individuales, indagando sobre todo de qué manera las pasiones y los sentimientos, a lo largo de la vida, han dejado sus improntas físicas en las facciones de los hombres.

Y justo en 1783, los hermanos Montgolfier realizaban en Versalles, frente a la corte reunida, el experimento del globo aerostático que ascendía por medio de aire caliente. Un año después, Faujas de Saint-Fond publicó un libro ilustrado sobre los vuelos de los Montgolfier y explicó sus mecanismos. Europa entera construyó globos para navegar por los aires, esas especies de "nubes ficticias a las que el simple peso del aire atmosférico obliga a elevarse hasta la región donde nacen las tormentas y las tempestades". Y Faujas agregaba unos versos exultantes en la primera página de su libro:

"Montgolfier nos enseñó a crear una nube;
su genio asombroso tan audaz cuanto sabio,
bajo un velo inmenso encerrando el vapor,
por la capacidad destruye el peso.
Nuestra audacia muy pronto sabrá de ello hacer uso:

del aire someteremos el elemento móvil,
y por los campos azules el peligroso viaje
no nos parecerá sino una simple diversión."

Sin bien el desarrollo posterior del saber humano y de la tecnología terminó descartando al mesmerismo (ya seriamente criticado en la misma época del Iluminismo) y a la fisionomía lavateriana al rango de las pseudociencias, y mostró incluso que la navegación aerostática era un callejón sin salida para el problema del vuelo o del transporte por el aire, en los tiempos cercanos a la gran revolución política de Francia todos esos conocimientos fueron otras tantas ilustraciones del proyecto moderno que otorgaría libertades nunca antes imaginadas a los hombres, poderes sobre la naturaleza a todos por igual, y una felicidad en la tierra sólo equiparable a la armonía que reina entre los hermanos verdaderos o los enamorados. Pero debemos de reconocer que los protagonistas de la Ilustración nunca abandonaron por completo sus dudas respecto de las posibilidades reales del programa, conscientes como eran de las limitaciones más que nada éticas del hombre. Allí están para probarlo, otra vez, la ironía impenitente y autorrefleja de Voltaire, la ciclicidad del "materialismo encantado" de Diderot, y el escepticismo sutil, sonriente, delicado, que llega al borde de la tragedia sin adentrarse en ella, de algunas páginas de Mozart (esas famosas, escritas en tonalidades del modo menor). En *Così fan tutte*, poeta y músico se burlaron amablemente del mesmerismo. En la última escena del primer acto de la ópera, Despina, disfrazada de médico, realiza una cura magnética a los albaneses fingidos, que simulan haber tomado veneno con el objeto de impresionar a las renuentes Fiordiligi y Dorabella. Mozart escribió esta parte de Despina para que fuese cantada en un desopilante **falsetto**.

"Don Alfonso:

He aquí el médico,
bellas señoras.

"Ferrando y Guglielmo:

¡Despina disfrazada!
¡Qué papel cómico!

"Despina:

Salvete, amabiles
bonae puellae!

"Fiordiligi y Dorabella:

Habla un lenguaje
que no sabemos.

"Despina:

Como me ordenan,
hablamos entonces.
Sé el griego y el árabe,
sé el turco y el vándalo;
el suabo y el tártaro
también sé hablar.

"Don Alfonso:

Tantos lenguajes
para sí conserve;
a esos miserables
por ahora observe;
han tomado un tóxico.
¿Qué se puede hacer?

"Fiordiligi y Dorabella:

Señor doctor,
¿Qué se puede hacer?

"Despina:

(tocando el pulso y la frente a uno y a otro)
Saber necesito
primero la razón
y luego la índole de la poción:
si es caliente o fría,
si mucha o poca,
si la tomaron de una vez
o bien en varias.

"Fiordiligi, Dorabella y don Alfonso:

Han tomado arsénico,
señor doctor;
aquí dentro lo han tomado.
La causa es el amor
y de un sorbo
se lo tragarón.

"Despina:

No os preocupéis,
no os perturbéis;
he aquí una prueba
de mi virtud.

"Fiordiligi y Dorabella:

Tiene con un hierro
su mano ocupada.

"Despian:

Este es un pedazo
de calamita:
piedra mesmérica,
que tuvo su origen
en Alemania,
que luego tan célebre
en Francia fue.
(toca con un pedazo de calamita
la cabeza de los falsos enfermos
y les frota dulcemente los cuerpos por
un buen rato)

"Fiordiligi y Dorabella:

¡Cómo se mueven,
se retuercen y tiemblan!
En el suelo el cráneo
rápido golpean.

"Despina:

Ah, la frente,
sostenedla.

"Fiordiligi y Dorabella:

¡Ya estamos listas!

"Despina:

Tenedla fuerte.
¡Coraje! Ahora libres
estáis de la muerte.

"Fiordiligi, Dorabella y don Alfonso:

A su alrededor miran,
retoman fuerzas.
¡Ah, este médico
vale un Perú!

"Ferrando y Guglielmo:

(irguiéndose)
¿Dónde estoy? ¿Qué lugar es éste?
¿Quién es ése? ¿Quiénes son éstos?
¿Estoy ya delante del trono de Júpiter?
¿Eres tú Palas o Citerea?
(Ferrando a Fiordiligi y Guglielmo a Dorabella)
¡No, tú eres mi alma, mi diosa!
Te reconozco

por el dulce rostro
y por la mano que ahora bien conozco
y que por sí sola es todo mi tesoro.
(abrazan a sus amantes tiernamente y les besan la mano)

"Despina y don Alfonso:
Son aún los efectos del veneno;
no tengáis ningún temor.

"Fiordiligi y Dorabella:
Será cierto, pero tantos mimos
dañan nuestro honor.

"Ferrando y Guglielmo:
(a Fiordiligi y Dorabella)
¡Por piedad, bello ídolo mío!
Dirige hacia mí esos luceros alegres.

"Fiordiligi y Dorabella:
¡Ya no puedo resistir!

"Despina y don Alfonso:
En pocas horas, lo veréis,
por virtud del magnetismo
terminará ese paroxismo,
volverán al primitivo humor."

La música de Mozart no sólo dio una veste de belleza sensible a la dualidad de la Ilustración donde se aunaban la razón y la fantasía, el optimismo y la tristeza, la risa y el llanto, sino que produjo la síntesis más extraordinaria de esa polaridad. En el último extremo de la modernidad clásica, nuestro artista reproduce la tensión de la que había hablado Giordano Bruno: "En la hilaridad, triste; risueño en la tristeza". Pues, a ciencia cierta, su melodía encierra tales extremos de manera tal que siempre nos parece posible pasar de los unos a los otros, apoyados en un temple de ánimo que no abandona el estado de exaltación. La anécdota siguiente, contada por Rochlitz, uno de los primeros biógrafos de Mozart y testigo del episodio, puede aclararnos el punto:

"Una noche de abril de 1789, Mozart se encontraba en Leipzig y cenaba en casa de su amigo Doles, cantor de Santo Tomás, a quien visitaba con frecuencia. Estaba muy alegre y se aprestaba a partir hacia Berlín. En un momento dado, sus anfitriones, entristecidos por su partida, le pidieron que escribiese una línea en recuerdo de esa velada. Mozart se burló de ellos por 'llorones' y respondió que deseaba más bien dormir que escribir. Finalmente le extendieron

un papel pautado: él lo rompió en dos y se puso a escribir durante cinco o seis minutos. Luego, dio una mitad de la hoja al padre y la otra al hijo Doles. Sobre una había anotado un Canon a III voces sin palabras. Cuando fue ensayado, se lo encontró soberbio y triste. Sobre la otra mitad Mozart había anotado igualmente un Canon a III voces pero con un cierto aire grotesco. Sólo después de haber comprobado que ambos podían ser cantados juntos, Mozart escribió para uno de ellos el texto siguiente:

Comportáos bien, volveremos a vernos, y para el otro: ¿Por qué llorar como comadres viejas?... Así fueron entonados juntos antes de que nos separásemos. Es difícil imaginar el efecto cómico y sin embargo conmovedor que esta melodía produjo en nosotros y, a menos que me equivoque, sobre el propio Mozart. Pues, de pronto, con un tono algo brusco, exclamó: 'Hasta la vista, compañía!' y desapareció."

A pesar de todas las dudas o desasosiegos, Mozart y sus amigos ilustrados, deístas y masones, volvieron siempre a creer en el poder enaltecedor de la conciencia racionante y despierta. En Mozart, esa iluminación fue, en primera y última instancia, la obra perpetua de la música. Pues, como cantan los dos sabios enamorados de *La flauta mágica* cuando van a sortear la última prueba del agua:

"Pamina y Tamino:

Hemos caminado por entre las brasas,

luchamos valerosos contra el peligro.

Que el sonido (de la flauta) nos salve de la avenida de agua
como ya lo ha hecho contra el fuego."

Nuestro periplo se termina. Habíamos comenzado con los flagelos habituales de la vida en el siglo XIV. Terminamos con las mismas calamidades acechando a los hombres en los prolegómenos de una era anunciada de felicidad. Entonces, la ciencia y el arte, el anhelo de fraternidad real, prometían ser buenas armas para luchar. Han pasado dos siglos, el horizonte se aclara (cae el Muro de Berlín, los pueblos del centro y del este de Europa conquistan su libertad, se consolidan los regímenes democráticos en América Latina) y se oscurece a la par (el capitalismo abandona todo intento de construirse un rostro humano, nos amenazan la devastación ecológica, el SIDA y los nuevos fanatismos que esos peligros encenderán). Nuestro deber y nuestro goce han sido ya resumidos por Pamina y Tamino en el mismo episodio de las pruebas en *La flauta mágica* que acabamos de recordar.

"Por el poder de la música cumplimos nuestra marcha, alegres,
a través de la noche oscura de la muerte."

Capítulo V

Tolerancia y fraternidad

En el siglo XVI, el debate sobre la libertad religiosa se encontraba en el centro mismo de las luchas sociales y políticas. Desencadenado por el reclamo de Lutero acerca de la libre interpretación de las Escrituras, el propio Lutero, Melancthon y otros reformadores que rápidamente crearon iglesias institucionales (Zwinglio y Bullinger en Zurich, Bucer y Capito en Estrasburgo, Ecolampadio en Basilea, Calvino en Ginebra) muy pronto establecieron límites teológicos a las cuestiones puestas en juego por aquel debate. Si bien el punto de la presencia de Cristo en el sacramento de la eucaristía pudo mantenerse como un asunto controversial, el dogma de la Trinidad, la radical diferencia ontológica entre Dios y sus criaturas, la idea de la instalación de un abismo entre la divinidad y el hombre por el hecho abrumador del pecado, la práctica del bautismo de los niños y, para el caso de las confesiones de origen calvinista principalmente, el reemplazo de la libertad teológica por la predestinación, fueron consideradas todas verdades indiscutibles que sólo los herejes o el anabaptismo extremista podían poner en duda. Los anabaptistas, en efecto, habían rechazado algunos de esos dogmas al calor de las terribles persecuciones que padecieron sin respiro desde los años '20, tras la derrota de los campesinos. Los combates sangrientos en Münster y la ferocidad de la represión que sufrieron en los Países Bajos, en Alemania y en Suiza, empujaron a los miembros de la "secta" hacia el ultrapacifismo y el ejercicio de la no-violencia. Según el frisón Menno Simons, por ejemplo, los hombres regenerados por la gracia debían de rechazar la guerra y las armas materiales; el uso de la excomunión era legítimo como un medio exclusivamente espiritual de coerción.

"Los regenerados no van a la guerra ni combaten. Son niños de paz que han convertido sus espadas en rejas de arado, sus lanzas en hachuelas y que nada saben de la guerra. Dan al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Su espada es la Palabra del Espíritu que manipulan con buena conciencia en el Espíritu Santo."

Por lo tanto, el estado había de ser prescindente en los temas relativos a la fe, y la iglesia visible, por completo autónoma respecto del estado (*Libro de los fundamentos*, 1539). El flamenco David Joris, por su

parte, insistía en su *Libro de las maravillas* (1542) acerca de la separación estricta entre la iglesia y el estado a la par que afirmaba la validez de una fe cristiana que trascendiera la literalidad de las Escrituras.

"La fe está inspirada por la fuerza del Espíritu y de la verdad, y no por las narraciones de la historia bíblica, ni por la historia de los signos y hechos milagrosos de los apóstoles y de los profetas, ni por la cruz visible de Cristo ni por su encarnación, ni por su muerte o su resurrección (...) Se puede creer en todas estas cosas y no extraer de ello provecho alguno. El diablo las cree y (sin embargo) tiembla (Sant., II, 19). ¿Para qué sirve todo ello donde falta el Espíritu de Cristo? (...) Todo ello de nada sirve sin el amor de la verdad."

De modo que, ya antes de haber transcurrido la primera mitad del siglo XVI, el anabaptismo reclamaba la tolerancia religiosa y la libertad de la creencia, hasta el extremo de admitir la discusión de la letra bíblica cuando se la sintiese opuesta al espíritu vivificante que actuaba en el alma de los hombres. Sólo la instauración de aquella tolerancia garantizaría la paz entre las distintas comunidades cristianas de Europa y abriría una era nueva de fraternidad auténtica.

Del tronco anabaptista, parece haberse desprendido el grupo de los unitaristas o antitrinitarios en los años '50 del siglo XVI. El primero de ellos fue quizás el médico y teólogo aragonés Miguel Servet quien, ya en 1531, dedujo incongruencias, para él inaceptables, en el dogma de la Trinidad, a partir del examen crítico y racional de los pasajes bíblicos que la tradición patrística había interpretado como la base revelada de aquel misterio del Dios Uno y Trino. Servet afirmaba que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran tres modos de manifestarse, tres "dispensaciones" del Dios único o Verbo eterno.

"Porque quien desde el principio era el escondido Dios de Israel, cuando su figura permanecía oculta a la sombra del Padre mientras habitaba en el secreto palacio del Altísimo y moraba cabe el Todopoderoso, este mismo era el Hijo, y se hizo manifiesto, y ésta es la aparición de nuestro Salvador, Cristo."

"El Espíritu Santo no es un Ser distinto. (...) Lo mismo que Dios es llamado fuente de todo ser, es llamado también fuente de la luz, y Padre de las luces. Yo no entiendo esta luz como una cualidad adjetiva. Dios nos envía su luz, y esta luz es Dios mismo. (...) Nos envía su espíritu, y este espíritu es Dios mismo."

"Aparte del espíritu de Dios en nosotros, no hay Espíritu Santo." (Pasajes del *Sobre los errores de la Trinidad*, publicado en 1531)

Esta teología de Servet derivaba hacia una antropología enaltecedora de la naturaleza humana, radicalmente opuesta a la de Lutero y Calvino y que incluso superaba el optimismo pelagiano de algunos humanistas católicos. Pues aquellas manifestaciones de Dios en el cuerpo de Cristo o como espíritu en el interior de las almas conducían a una exultante divinización del hombre.

"Yo no separo a Cristo y a Dios más que una voz del hablante o un rayo del sol. Cristo es en el Padre como la voz en el hablante. El y el Padre son la misma cosa, como el rayo y el sol son la misma luz. Un tremendo misterio hay, por lo tanto, en que Dios pueda unirse con el hombre y el hombre con Dios."

"Digo, por lo tanto, que Dios mismo es nuestro espíritu que habita en nosotros, y éste es el Espíritu Santo dentro de nosotros. Con ello afirmamos que hay latente en nuestro espíritu cierta energía activa, cierto sentido divino, una divinidad latente que sopla donde se la escucha, y yo oigo su voz, y no sé de dónde viene ni a dónde va."

Servet preveía una disolución de todas las manifestaciones divinas en una sustancia única hacia el fin de los tiempos, cuando Cristo devolviera el reino a Dios, "como el general superior del ejército entrega al emperador la palma de la victoria".

"(...) de la misma manera, tanto más cuanto que toda razón para gobernar terminará entonces, se abolirán los poderes y las autoridades y todo ministerio del Espíritu Santo cesará, pues ya no necesitaremos abogado ni mediador, ya que Dios será Todo-en-todo. Y entonces terminará también la Trinidad de dispensaciones."

Veinte años después, Servet volvía a exponer estas ideas en su libro *La restauración del cristianismo*, publicado secretamente en 1553. Su entusiasmo se deslizaba hacia el panteísmo, la identificación final del "hombre interior" con Cristo y, a través de éste, con la totalidad absoluta de Dios. Veamos dos pasajes de aquella obra.

"Por contener en Sí las esencias de todas las cosas, (Dios) se nos muestra como fuego, piedra, electricidad, una varilla, una flor, toda otra cosa. No se inmuta El porque una piedra sea vista en Dios. ¿Se trata de una verdadera piedra? Claro que sí: Dios es madera en la madera, piedra en la piedra, por tener en Sí el ser de la piedra, la forma de la piedra, la sustancia de la piedra. (...) Dios lo llena todo, hasta el infierno."

"Nuestro hombre interior consiste en el elemento divino, de Cristo, y el humano, de nuestra naturaleza, de modo que con toda

propiedad se nos llama partícipes de la naturaleza divina y se dice que nuestra vida está escondida en Cristo. (...) Nuestro hombre interior es realmente celestial. Del cielo ha venido, de la sustancia de Dios, de la divina sustancia de Cristo. No de la sangre, ni de la voluntad de la carne, sino de Dios. Nuestro hombre interior es Dios, como Cristo es Dios y el Espíritu Santo es Dios. Como previendo esta verdad dijo el Salmista: 'Yo lo he dicho, sois dioses.' Y como el Dios uno en muchos los hace dioses, así el Cristo uno en muchos los hace a la vez cristos y dioses."

La circulación de este último libro provocó la reacción inquisitorial y la prisión de Servet en la ciudad católica de Vienne, cerca de Lyon. El aragonés pudo escapar pero, de paso por Ginebra, fue reconocido, apresado y juzgado con la colaboración de Calvino. Se condenó al hereje a morir en la hoguera, cosa que ocurrió en el mismo año de 1553 y produjo una gran controversia en el campo protestante. Calvino defendió la ejecución de Servet en nombre del "honor de Dios", ultrajado por las blasfemias contenidas en *La restauración*; Calvino entendía que la tolerancia era un ataque a la verdadera caridad y que las autoridades del estado tenían el deber de perseguir a los herejes. Esta acción de la república en las ciudades reformadas no podía compararse a las persecuciones "papistas" que se hacían en nombre de falsas doctrinas. El luterano Melanchton defendió la actitud de Calvino, pero el magistrado bernés Nicolás Zurkinden, miembro de la iglesia reformada, criticó acerbamente lo ocurrido en Ginebra: a su juicio, se había repetido el horroroso juego de los "papistas"; la intolerancia debía ser evitada para no poner en peligro la paz de la sociedad.

"Me encuentro en el número de aquéllos —decía Zurkinden— que, sea por impericia, sea por timidez, desean ver el empleo de la espada disminuir siempre un poco más para la represión de los errores involuntarios o incluso reflexionados que atacan a la fe cristiana. No son sólo las lecciones de la antigüedad las que me desvían de los caminos del rigor, sino también los increíbles ejemplos de la persecución dirigida en nuestros días contra los anabaptistas. He visto con mis propios ojos arrastrar al suplicio a una mujer octogenaria con su hija, madre a su vez de seis huérfanos, por el único crimen de haberse rehusado al bautismo de los niños, según la enseñanza conocida y habitual entre los anabaptistas. Esto basta para que yo tema ver al magistrado franquear los límites asignados a su autoridad que no debe, según vos decís (la requisitoria va dirigida a Calvino), ejercerse más que contra los que desprecian la religión."

La mayor repulsa contra Calvino llegó, por supuesto, de los disidentes, unitaristas en ciernes, que vivían en Basilea. Se trataba de un grupo de italianos emigrados quienes, fieles a la formación en el huma-

nismo clásico que habían recibido en su patria, desarrollaban una antropología semejante a la de Servet a partir de la tradición de Manetti, Pico, Ficino, y sostenían posiciones antitrinitarias fundadas sobre una crítica racional de las Escrituras. Eran ellos Bernardino Ochino, Celio Curione, Lelio Sozzini, acompañados por el humanista francés Sebastián Castellion. Sobre todo el último publicó escritos muy combativos en favor de la tolerancia durante el año de 1554 (*Sobre los herejes, acerca de si han de ser perseguidos*, y el *Contra el libelo de Calvino*). Castellion subrayaba que los herejes no eran blasfemos ni impíos, sino sólo disidentes en materia de opinión. Por otra parte, la historia de las creencias, la del cristianismo en forma particular, enseñaba que con frecuencia los perseguidos se habían convertido en perseguidores. A menudo la muerte de los justos se había llevado a cabo bajo la máscara de la religión oficial; el mejor ejemplo de ello era la propia figura de Cristo, el gran perseguido.

"La leona persigue al lobo y a la oveja; el lobo persigue a la oveja pero no a la leona. La oveja es la última. Ella soporta solamente: no sabe sino beneficiar y nunca dañar. Pues nada tiene por debajo de ella. De igual manera entre los hombres, los mayores tiranos persiguen a los pequeños tiranos y a los cristianos. Los pequeños tiranos persiguen a los cristianos. El verdadero cristiano es el último, no sabe sino beneficiar y nunca dañar a nadie; nada hay más bajo que él. Pues nada hay más humilde que un hombre cristiano, nada más clemente, nada más pobre, nada más débil."

Por otra parte, el dogma permanecía siempre oscuro ya que Jesús había hablado y enseñado por medio de parábolas, mientras que la moral cristiana se mostraba, por el contrario, clara y diáfana.

"La sana doctrina es definida por san Pablo (I Tim., I, 5). Es la que convierte a los hombres en seres sanos, es decir, dotados de caridad, de una fe verdadera, de una buena conciencia (...) Nuestros doctores entienden el asunto de otra manera: llaman sanos a los que concuerdan con ellos sobre el bautismo, la cena, la predestinación (...) Si éstos son avaros, envidiosos, calumniadores, hipócritas (...) y todo el resto, (los doctores) lo soportan; no se habla de condenar a muerte a las gentes por sus vicios, a menos que se trate de homicidio o de robo (...) Pero si alguien se aparta de sus opiniones sobre el bautismo, la cena, la justificación (...) ése es un hereje, un diablo al que hay que perseguir por tierra y por mar (...) como a un espantoso profanador de la sana doctrina, aunque él lleve una vida irreprochable, sea dulce, paciente y temeroso de Dios.

"Cristo habla solamente en parábolas a los de afuera, es decir oscuramente, pero explica en particular todas las cosas a sus disci-

pulos. Por lo cual vemos que las Escrituras no pueden ser comprendidas en propiedad más que por sus discípulos. (...) Sólo ellos comprenden la Escritura. Los demás pueden ser muy bien instruidos en todo tipo de conocimientos, la Biblia sigue siendo para ellos un **rebus**."

En consecuencia, ninguna doctrina, por escandalosa que pareciese, podía combatirse con la espada. La razón estaba capacitada para analizar e interpretar las Escrituras, pues ella se confundía esencialmente con la Palabra, el Verbo. La tolerancia y la libertad se transformaban en una suerte de garantía para la expresión y manifestación de Dios en la historia.

En los años '60 del siglo XVI, los unitaristas abandonaron los países tradicionales de la Reforma y buscaron refugio en Polonia, país donde el calvinismo había tenido éxito, como en Francia, entre la nobleza. En la dieta de **Varsovia**, celebrada en 1564, los aristócratas calvinistas solicitaron la proscripción de los antitrinitarios. El cardenal Hosius, consejero del rey Segismundo Augusto, se opuso a la medida, pues aceptarla hubiese implicado un reconocimiento tácito del calvinismo; por otra parte, el cardenal preveía una lucha entre las diversas iglesias reformadas que finalmente aprovecharía al catolicismo.

"Yo temía, en efecto, que si se combatía solamente a una secta o a otra, las que permanecieran no adquiriesen tanta mayor fuerza y que tolerándolas no se les confiriese una especie de aprobación tácita. Por eso entendí que, en el caso en el cual no pudiera suprimírseles a todas, más valdría tolerarlas todas, para que mordiéndose y devorándose mutuamente terminaran por arruinarse. Es sabido que la guerra entre los herejes significa la paz de la Iglesia."

Un año más tarde, el monarca aceptó el criterio de su asesor eclesiástico y reconoció la existencia de una **Ecclesia major**, propiamente calvinista, y de una **Ecclesia minor**, unitarista, en el tronco común de la iglesia reformada de Polonia. En 1573, ante la perspectiva de que la mayoría de la Dieta polaca eligiera a Enrique de Valois como rey del país, los nobles reformados se quisieron preservar de las posibles intolerancias del nuevo monarca y votaron la llamada *Confederación de Varsovia*, una ley que consagraba la más amplia libertad religiosa conocida hasta entonces en toda Europa. Dado que un magnate, por lo menos, Jan Przypkowski, se había unido a los antitrinitarios, había liberado a sus siervos y repartido entre ellos sus tierras, los unitaristas también quedaron comprendidos en los alcances de la medida, pero, alarmada tal vez por los efectos sociales de una difusión masiva de ese credo entre el campesinado, la mayoría de la nobleza impuso que el privilegio de la elección de la fe fuera restringido a los señores. De esta manera, los campesinos se mantuvieron sujetos a los nobles **tam in**

spiritualibus quam in saecularibus. No obstante, tras la llegada de Fausto Sozzini, sobrino del ya citado Lelio, a Polonia y su casamiento con la hija del noble Christoph Morsztyn en 1583, el movimiento antitritinario recibió un impulso inesperado. Sozzini se instaló en Rakow, una ciudad fundada por el magnate Juan Sieninsky cuya esposa era una ferviente unitarista. En ese lugar, floreció rápidamente el más extraordinario experimento social y religioso de fraternidad en aquel Siglo de Hierro: una comunidad democrática de pequeños propietarios donde la libertad total de conciencia estaba garantizada por el propio *Catecismo* de la secta, aprobado en 1605 e inspirado en el tratado *De Ecclesia* de Fausto Sozzini.

"Mucha gente piadosa y docta se queja hoy con justicia de que las profesiones de fe y los catecismos publicados por las diversas iglesias cristianas, no sean otra cosa sino manzanas de la discordia, llamados a las armas, estandartes de odios y de facciones inmortales entre los mortales (...) ¡Lejos de nosotros semejante estado de espíritu y semejante locura! Al redactar este catecismo, no prescribimos nada a nadie. Expresando nuestros sentimientos, no oprimimos a nadie. Que cada cual sea libre de manifestar su juicio en materia de religión; con tal de que a nosotros también nos sea permitido hacer conocer nuestras opiniones sobre las cosas divinas sin injurias ni invectivas. Tal es, en efecto, esa bella libertad de profetizar que las Santas Escrituras nos recomiendan vivamente y de la que la Iglesia primitiva de los apóstoles nos da un luminoso ejemplo (...) somos todos hermanos, ningún poder, ninguna dominación nos han sido acordados sobre la conciencia de otros. Aunque entre los hermanos haya algunos más sabios que otros, todos son iguales por la libertad y el derecho de filiación."

¿Se puede pedir acaso ejemplo más explícito de la asociación inescindible entre la libertad, la igualdad y la fraternidad, que caracterizaría inequívocamente al programa de la modernidad a partir de 1789? Y nuestra frase fue escrita en 1605.

En 1612, el escocés Thomas Seghet visitó la comunidad de Rakow y escribió sobre ella: "mientras en los demás lugares abundan las guerras y los tumultos, allí todo estaba en paz". Es muy probable que hasta bien entrado el siglo XVII, la secta de los unitaristas haya sido un factor de equilibrio que, con una pequeña representación nobiliaria, actuase a favor de la monarquía en el seno de la Dieta. Cuando, después de 1630, se produjo el fortalecimiento económico y político de la gran nobleza que convirtió definitivamente a Polonia en una "República de los nobles", el experimento de Rakow estuvo condenado a muerte. En 1638, una liga de señores católicos y calvinistas destruyó la ciudad de los antitritinarios. La Dieta de 1658 sancionó la expulsión definitiva de la secta de todo el territorio polaco.

Agreguemos que el ideal de la tolerancia fue también defendido por razones políticas y económicas. En el caso de las primeras, las hubo subordinadas a la necesidad del mantenimiento de la paz interior en las naciones europeas (p.ej. las que esgrimieron los llamados **politiques** en Francia durante las sangrientas guerras de religión) y las hubo esenciales, es decir motivo principal de la lucha política. Michel de l'Hôpital, canciller de Francia entre 1560 y 1568, uno de los miembros conspicuos del partido de los **politiques**, decía ante los Estados Generales reunidos en enero de 1561:

"La causa de Dios no quiere ser defendida por las armas (...) Nuestra religión no fue fundada, mantenida ni preservada por la fuerza de las armas (...)

"Como dice el refrán, hay que predicar con el ejemplo. El cuchillo no tiene otra utilidad contra el espíritu si no es destruir el alma junto con el cuerpo (...) La dulzura es más provechosa que el rigor. Desechemos esas palabras diabólicas, los nombres de bandos, facciones, rebeliones: luteranos, hugonotes, papistas; no cambiemos el nombre de cristianos."

Entre quienes defendieron la tolerancia por considerarla el fin más alto de la acción política revolucionaria descolló el burgomaestre de Amsterdam, Cornelio Hooft, quien en 1598 salió en defensa del tejedor unitarista Vogelsand, acusado de blasfemo por la iglesia calvinista. Hooft afirmaba que la rebelión holandesa se había propuesto la libertad religiosa como su más empujado objetivo y que la guerra contra España no se habría ganado

"(...) si los habitantes, entre los que había un gran número de católicos romanos que aborrecían la crueldad de los españoles, no nos hubiesen abierto las puertas, con la firme convicción de que la conciencia de cada hombre quedaría en libertad; por cuya razón, todavía no puedo creer que nuestro deber sea violentar la conciencia de hombre alguno (...)"

Hooft atacaba la intolerancia y el fanatismo de su propia iglesia, ponía el índice en una incongruencia lógica y moral del dogma de la predestinación:

"(...) la palabra blasfemia es tan amplia que incluye a los papistas, a los luteranos, a los mennonitas, a los entusiastas y, al parecer, a casi todos los que no aceptan cualquier punto de nuestra Iglesia. (...) Es muy extraño que los que mantienen con tal tenacidad la doctrina de la predestinación insistan en perseguir y forzar las conciencias; pues si su doctrina está en lo cierto, ningún hombre puede evitar su propio destino."

Los ingleses, por su parte, combatieron en torno a la libertad religiosa como principio absoluto, sobre todo en los años de la guerra civil y del Commonwealth de Cromwell. La mutilación del cuáquero James Nayler produjo, en 1656, la reacción de varios miembros de los Comunes e incluso del lord protector. El coronel Holland exclamó:

"(...) el único medio de obtener la bendición de Dios en una nación es dejar en libertad la conciencia de cada hombre (...) Y entiendo que el magistrado civil no tiene potestad alguna para censurarla."

Mientras que Samuel Highland se indignó:

"(...) cuán implicadas estuvieron las vidas, libertades y propiedades del pueblo de Inglaterra en nuestro reciente juicio contra Nayler. Mejor hubiera sido no haber nacido que tomarnos la libertad de ejercer tal poder sobre las libertades del pueblo."

Pero los ingleses también anudaron la cuestión de la tolerancia a las libertades económicas. Lo notable fue que tanto Carlos II como quienes derrocaron a su régimen en la figura de su hermano y sucesor, Jacobo II, estuvieron de acuerdo en unir la tolerancia a la prosperidad. En la *Declaración de las Indulgencias*, propuesta al Parlamento en 1672, el rey Carlos argumentaba:

"La triste experiencia de doce años prueba que el fruto de dichos métodos violentos ha sido muy pobre (...), por lo que proclamamos ahora esta nuestra Declaración real, tanto para la tranquilidad de conciencia de nuestros buenos súbditos en estas cuestiones, como para invitar a los extranjeros a venir y vivir bajo nuestra protección en estas circunstancias favorables, y para mejor animar a todos a continuar con sus oficios y ocupaciones (...)"

Y en 1690, William Petty publicaba en su *Aritmética política* las siguientes palabras:

"(...) para el progreso del comercio, si es que éste es un motivo suficiente, debemos ser tolerantes en cuestiones de opinión."

La asociación entre las libertades religiosa y económica estaba muy clara hasta para los reaccionarios en Inglaterra. Durante un sermón pronunciado en 1681, el capellán del conde de Berkeley se lamentaba:

"Es de temer que el enorme alboroto levantado a causa de la libertad de comercio esté vinculado al de la libertad de conciencia que hemos sufrido, a nuestro pesar, como estratagema política de un partido que pretende poseer todo en común."

Y Samuel Parker se había animado a escribir en 1669:

"(...) es notorio que ninguna clase de gentes es tan proclive a las prácticas sediciosas como el sector comerciante de una nación."

Llegados a este punto, tal vez debamos volver al siglo XVI para examinar otras contribuciones a la definición progresiva de la meta de la fraternidad, realizadas aisladamente, pero con una intensidad y una consistencia discursivas únicas en su tiempo, por algunos individuos desprendidos del tronco luterano. Fueron los llamados "espirituales" o **Schwärmer** ("entusiastas"), estudiados por Alexandre Koyré en su libro *Místicos, espirituales, alquimistas del siglo XVI alemán* (1971).

—**Gaspar Schwenckfeld** (1490-1561). Sus diferencias con Lutero se referían al concepto del hombre, cuya naturaleza había sido absolutamente corrompida por el pecado, para Lutero. Nuestro "espiritual", en cambio, contestaba por la negativa a la pregunta si acaso puede Dios justificar a quien carece de toda partícula de justicia esencial.

Schwenckfeld concebía al hombre como un ser dual, por un lado era criatura y estaba por consiguiente separado de Dios, por otro lado encerraba dentro de sí un principio increado que participaba de la naturaleza divina sin separarse de ella. El "hombre-criatura" era el responsable del pecado y el predestinado a recibir o no la gracia; las Escrituras y sus prescripciones estaban destinadas a ese aspecto de lo humano. El hombre "interior" era el ser espiritual, "nuevo", "libre", que había recibido la gracia, esto es, la revelación de su recóndita naturaleza increada.

"La creencia recta y verdadera es en realidad un (...) don de la esencia de Dios, una gotita del hontanar del cielo, un resplandor del sol eterno, una chispa del fuego inmortal que es Dios y, en síntesis, una comunidad y una participación en la naturaleza y en la esencia de Dios. Y esto no procede de algo exterior, sino del Dios del cielo, como un don gracioso de Dios y un regalo del Espíritu Santo, (que es) en realidad una sola sustancia con el que se ofrece y entrega."

La salvación equivalía, para Schwenckfeld, a una divinización o **theosis**. Cristo fue un hombre absolutamente "interior", "espiritual" incluso en su existencia terrenal al modo de las criaturas. Su Encarnación tuvo lugar para hacer posible la **theosis**, la manifestación plena del carácter divino de la humanidad, de manera tal que, aun cuando no hubiese ocurrido la caída, la Encarnación se habría producido lo mismo. La venida de Cristo, entonces, no dependía del pecado. Paradójicamente Schwenckfeld reeditaba, en el seno del luteranismo, el tema del **Theos Anthropos** tan caro al humanismo italiano tardío de

Pico y Ficino. Los hombres así conscientes de su participación en la esencia divina increada formaban la Iglesia universal, que se extendía por todas partes y comprendía a todos los santos y fieles "desde el principio hasta el fin del mundo". De esta idea de una comunidad invisible de justos, Schwenckfeld concluía en la tolerancia y en la búsqueda empecinada de la fraternidad:

"Aunque no me uní a ningún partido, ni a ninguna Iglesia para tomar parte en los sacramentos, ni puedo someterme tampoco a individuos que quieran dominar sobre mi fe, no desprecio a ninguna Iglesia, a ningún hombre, a ninguna autoridad ni a ningún pastor (...) Sólo pido ser el hermano y el amigo de todo hombre celoso de Dios, que ame a Cristo con todo su corazón, se adhiera a la verdad y se muestre piadoso.

"(...) el poder civil, aunque sea cristiano, no tiene ningún derecho a entrometerse en las cuestiones de la fe cristiana."

—**Sebastián Franck** (1499.1542). Dios era, para él, sinónimo de tres cosas, el espíritu, la naturaleza, el amor eterno; todas ellas alcanzan su expresión más perfecta en el hombre, en su bondad y en su libertad. La búsqueda de Dios puede, por lo tanto, volcarse hacia el interior del alma y explayarse, a la par, en la naturaleza, la "Biblia viviente".

"Aunque Dios reside en, sobre, debajo, fuera y dentro de todas las criaturas, y es ser de todos los seres, en ninguno resplandece más que en el hombre, al cual él creó según su imagen y con el cual se unió en Cristo."

"La luz está encendida en la linterna de nuestro corazón y el tesoro yace enterrado en el campo y en el suelo del alma. El que deja arder a su alma y a la linterna de su carne, el que entra en sí mismo y busca ese tesoro, no ha de encontrarlo por cierto sobre el mar, ni ha de descubrirlo en el cielo, pues en nosotros está la palabra, la imagen de Dios."

Dios se revela entonces sin cesar en las religiones, que son todas verdaderas pero relativas. No obstante, Franck creía, siguiendo una tradición que se remontaba a Tertuliano, que: **anima naturaliter est christiana**. La introspección lleva a los hombres a descubrir el drama de la historia interiorizado, pues Adán, el ser carnal, y Cristo, el ser espiritual, existen a perpetuidad dentro de nosotros.

"Las historias de Adán y de Cristo no son Adán o Cristo. Es por eso que, igual que hay en todos los rincones del mundo Adanes, de carne y de sangre, que viven por Adán y en Adán, aunque no sepan

o no hayan oído decir jamás que hubo un Adán en la tierra; del mismo modo hubo en todos los tiempos cristianos entre los paganos, y vieron 'el día' junto a Abraham, como también lo vio Abel, aunque no supieran si hubo un Cristo y si lo habrá. Pero ellos sintieron y vivieron, como Job, la fuerza de Cristo y la gracia de Dios en su Palabra (...) Por todas partes y desde el comienzo, Dios predicó a Cristo y su Palabra en el universo. Creo, como los antiguos doctores, que ambos, Cristo y Adán, la semilla de la mujer y la semilla de la sierpe, están en el corazón de todos los hombres."

También el mundo externo, la sociedad, es el ámbito de una dialéctica entre Adán —el Estado— y Cristo —la iglesia invisible de los benditos rechazados y los herejes.

"La experiencia diaria lo atestigua, así como todos los historiadores. ¿Quién consideraba a los pobres israelitas como el pueblo de Dios? Nadie (...) ¿Quién tenía por profetas de Dios a pobres pastores despreciados? Nadie, ni siquiera los judíos que los encarcelaban. ¿Quién consideraba a Cristo, sus apóstoles, las pobres y pequeñas comunidades de la Iglesia primitiva (...) como el pueblo de Dios? Nadie, sino que todo el mundo los tomaba por herejes, y no habría reposo hasta que no se hubiera suprimido a esos herejes, hasta que todos no se hubieran purificado y lavado con su sangre, en el nombre de Dios, pero en realidad contra Dios (...) Así será siempre hasta el fin de este mundo corrompido; se seguirá confundiendo a los cristianos con los Anticristos y a los Anticristos con los cristianos."

Nuevamente, como en Schwenckfeld, el pensamiento de este "espiritual" culminaba en una tolerancia que servía para instaurar la fraternidad.

"Que nadie intente ser dueño de mi fe y me obligue a seguir sus creencias; debe ser mi prójimo y convertirse en un hermano bien amado; aunque sea judío o samaritano, quiero amarle y hacerle tanto bien como cabe en mí (...)."

"Mi corazón no es ajeno a nadie. Mis hermanos están entre los turcos, los papistas, los judíos y todos los pueblos. No porque sean turcos, papistas y sectarios o porque sigan siéndolo; por la noche se les llamará a la viña y recibirán el mismo salario que nosotros."

—**Jacobo Boehme** (1575-1624). Este zapatero de Silesia, que nunca abandonó su lugar de nacimiento y editó numerosos libros en vida, fue considerado por Hegel como el primer filósofo en la historia de

Alemania y el más insigne precursor de su idealismo dialéctico. Para Boehme, las querellas teológicas no eran sino mecanismos de ocultamiento que los doctores habían construido alrededor de la letra de la Biblia cuando, en realidad, el gran libro del conocimiento se encontraba en el propio interior del hombre.

"Si yo no tuviese más libro que mi libro, el que soy yo mismo, ya tendría libros suficientes; dentro de mí está toda la Biblia. Si tengo el Espíritu de Cristo, ¿tengo acaso necesidad de otros libros? ¿Debo preocuparme por lo que me es exterior antes de aprender a conocer lo que se encuentra en mí? (...) Pues nosotros, los hombres, todos sin excepción, no tenemos más que un libro que nos indica el camino hacia Dios, lo tenemos en común, cada uno de nosotros lo tiene dentro de sí, y es el querido Nombre de Dios; sus letras son las llamas de amor que El nos ha revelado desde el fondo de su corazón en el amado Nombre de Jesús. Leed tan sólo cada una de esas letras en vuestro propio corazón y tendréis bastantes Libros."

Por lo tanto, la vida espiritual necesitaba de la libertad para desplegar todas sus posibilidades implícitas y aún desconocidas. Una tolerancia sin límites remediaría las heridas de la sociedad al apaciguar las disputas y querellas religiosas que impedían la instalación de una auténtica comunidad cristiana, sinónimo del reino de la fraternidad. Boehme se explayaba, en este sentido, sobre un **tópos** de larga vigencia: la metáfora de las flores.

"Flores de todas las especies se esparcen por la tierra y la comparten. No hay disputas entre ellas a propósito de los colores, del aroma y del gusto. Dejan que la tierra y el sol, la lluvia y el viento, el calor y el frío, obren sobre ellas a su gusto. Y cada una de ellas crece según su esencia y las calidades que le son propias. Igual ocurre con los hijos de Dios. Hay entre ellos diversidad de dones y de conocimientos, pero todo procede de un único Espíritu. Unos al lado de otros, gozan con los grandes milagros de Dios y agradecen al Altísimo por su sabiduría. ¿Por qué habrían de discutir alrededor de Aquel en el cual viven, de la naturaleza con la cual ellos mismos están hechos?"

Capítulo VI

La melancolía como temple de ánimo de la modernidad

La melancolía era una vieja conocida de la medicina europea, del lenguaje filosófico y también del habla cotidiana hacia fines de la Edad Media. Se la definía como el estado psíquico y físico que correspondía a uno de los cuatro temperamentos humorales, básicos y universales del género humano. Ellos eran el temperamento sanguíneo, producido por la prevalencia de la sangre en el cuerpo, el linfático, generado por el auge de la linfa, el colérico, debido al predominio de la bilis amarilla, y, por supuesto, el melancólico, consecuencia de la proliferación del más nefasto de los humores: la bilis negra (**melané kolé**, en griego). Esta clasificación tenía además amplias connotaciones éticas, de manera que tanto los médicos cuanto los filósofos y moralistas se ocupaban de ella. Cada temperamento solía ser relacionado con virtudes y vicios, pero al melancólico rara vez se le reconocía alguna buena disposición; se lo tenía más bien por un estado proclive al pecado, pues ya sus primeros síntomas se confundían con el desinterés y la pereza, "madre de todos los vicios" según reza desde hace siglos el refranero popular. Por ello, en los siglos de plomo de la persecución contra las brujas, se pensaba que la melancolía era la antesala cuando no la manifestación explícita de la posesión diabólica. Los primeros médicos que, a partir de Wier, atacaron el "complejo satánico" se sirvieron paradójicamente de esa asociación entre la tristeza y las presuntas señales de la posesión para proponer una definición científica de la "bruja": una pobre mujer anciana melancólica, más digna de compasión y de ayuda que del implacable acoso que sufría.

La teoría humoral tuvo un largo prestigio científico hasta fines del siglo XVIII; su eclipse coincidió con el de otros "saberes" vinculados a la idea de las correspondencias entre las cualidades del alma y los signos y propiedades del cuerpo, p.ej. la fisionomía, de la que hemos tratado en el capítulo IV. Por cierto que éstas que hoy llamamos pseudociencias habían sido capítulos muy consistentes del milenarismo científico basado en la idea del orden armónico entre macro y microcosmos. La crisis de todo el conocimiento tradicional desde mediados del siglo XVII, consecuencia de la difusión de la revolución galileana, produjo un descrédito creciente e irreversible de esos saberes como la astrología, la alquimia, la emblemática y la mnemotecnia (aunque figuras señeras de

la revolución científica siguiesen cultivando formas aisladas del antiguo hermetismo: Leibniz, el arte de la memoria, Newton, la alquimia). Pero las viejas disciplinas vinculadas con la medicina del cuerpo y del espíritu (p.ej. nuestra tipología de los temperamentos, la fisionomía y el "novedoso" magnetismo animal) demostraron ser algo más resistentes, pues sólo los desarrollos de la fisiología a mediados del siglo XIX pudieron definitivamente con ellas. Así y todo, detalle que no deja de ser significativo para la tesis central de este apartado, aunque la teoría de los temperamentos se esfumó, la melancolía permaneció, primero, como un armazón esencial de la personalidad romántica y, más tarde, como una figura de la psicopatología médica y del psicoanálisis. Disfrazada quizás bajo el rótulo de la "depresión", ella se ha convertido en una suerte de "mal del siglo", de enfermedad mental que caracteriza al hombre de las grandes ciudades del presente, y que puede ser causa principal de su desasosiego, de su destrucción, toda vez que lo enfrenta con el vacío y lo arrastra hacia el suicidio. Pero volvamos al siglo XV para estudiar el proceso de aparición y desarrollo de un concepto nuevo de melancolía que, si bien conservó elementos de la teoría humoral, fue el que precisamente, por dar cuenta de nuevas relaciones sociales y de una situación inédita de los individuos frente a la historia, hizo posible la propia perduración del **tópos**, con los rasgos básicos heredados desde la Antigüedad clásica (tristeza, ensimismamiento, pesimismo), más allá del marasmo del sistema de los temperamentos.

A decir verdad, aquella noción nueva era una resurrección de una idea atribuida a Aristóteles. El capítulo XXX, 1 de los *Problemas*, obra del círculo peripatético de Atenas asignada al maestro Estagirita durante el Renacimiento, presentaba al hombre melancólico como particularmente proclive a la filosofía, a la poesía, al arte e inclusive a la política. A fines del siglo XV, en su libro *Sobre la vida triple*, el neoplatónico Marsilio Ficino identificó el temperamento descrito en el pasaje de los *Problemas* con el "furor divino" de Platón y reveló además el origen astrológico de ese estado básico del ánimo: los melancólicos geniales habían nacido, como el propio Ficino, bajo el signo de Saturno. Acosados por el humor atrabiliario y la influencia del planeta remoto, morada de un dios antiguo y vencido, algunos hombres excepcionales habían podido, sin embargo, sobreponerse a los condicionamientos más inmediatos de su terrible naturaleza para lanzarse al descubrimiento de nuevas cosas, de lo misterioso, de lo más alto, de lo más bello. Esos seres eran los genios de las ciencias y de las artes de los que había hablado, con razón, el Pseudo Aristóteles. En un célebre ensayo acerca de Saturno y la melancolía, cuya primera versión data de 1923, Erwin Panofsky y Fritz Saxl interpretaron el aguafuerte de Alberto Durero llamado *Melencolia I* y grabado en 1514 como una representación alegórica del hombre saturnino de Marsilio, un tipo antropológico nuevo que alcanzó rápida difusión por toda Europa merced al auge del neoplatonismo y de la filosofía hermética, en particular la del alemán Cornelio

Agrippa de Nettesheim, quien hizo conocer en los países nórdicos los puntos de vista de Ficino sobre la melancolía. La bella figura alada, con el compás en la mano derecha, exhibe la postura clásica de la pereza, pero no está dormida sino que sus ojos permanecen abiertos, vigilantes, luminosos, en medio de una cara en sombras (la **facies nigra** de los atrabiliarios). A su alrededor yacen otros instrumentos de la ciencia y de las artes: una regla, una escuadra, un cepillo, una sierra, el pico de un fuelle, un crisol, una esfera, un extraño poliedro, una rueda de molino. Todo esfuerzo parece haber sido vano para alcanzar el conocimiento y la posesión de las cosas perfectas y elevadas. El perro y el niño con alas han sido vencidos por el cansancio. El paso inexorable del tiempo ha traído la noche y sus criaturas: un murciélago extiende la cartela con el título del grabado bajo un arco iris lunar en tanto que un cometa, presagio del infortunio, ilumina la vasta lejanía oscura. El genio se ha servido, sin resultado, de la matemática, de la pirotecnia (el arte del fuego), de las ciencias del peso y la medida, de la magia (presente en la llamada **mensula Jovis** que encierra un acertijo de números). A pesar de todo, el personaje sigue alerta sin abandonar la meditación sobre la ciencia superior a la que aspira. Panofsky y Saxl creen que esta figura de Durero es la alegoría del hombre extraordinario, del melancólico sublime, al que Ficino colocó bajo el influjo de Saturno. Durero habría dibujado en este grabado un retrato en clave de sí mismo, del artista y sabio que descubre y crea aunque es consciente de la imposibilidad humana de alcanzar el absoluto, sea éste, en términos neoplatónicos, verdad, bien o belleza. Si bien Frances A. Yates ha discutido esta interpretación "romántica" del *Melencolia I* como alegoría de la frustración del genio en su intento de alcanzar el conocimiento, la misma autora ha propuesto una clave cabalístico-hermética, apoyada en la obra directa de Agrippa más bien que en la de Ficino, una solución que esboza también un significado nuevo para el humor melancólico. Según la señorita Yates, la figura de Durero representaría la inspiración melancólica saturnina, desprendida de los sentidos y a punto de elevarse hacia la visión del conocimiento verdadero; sería entonces una imagen, paradójicamente revestida de formas antiguas, del saber descubridor de los "modernos" (cf. *La filosofía oculta en la época isabelina*, 1979).

Justamente durante las primeras décadas del siglo XVI, se estaba produciendo en el terreno de las artes del diseño un vuelco desconocido en cuanto a la valoración social de sus protagonistas. En Italia sobre todo, merced a la creciente matematización de las tareas artísticas que el descubrimiento de la perspectiva había introducido, arquitectos, pintores y escultores comenzaban a gozar de un nuevo reconocimiento que los situaba poco a poco a la par de los intelectuales contemplativos, de los poetas y de los cultores de las artes liberales (gramáticos, músicos, geómetras, etc). Este movimiento de ascenso socio-cultural permitió a los artistas italianos liberarse de las ataduras y regulaciones gremiales y convertirse en los descubridores autónomos de formas inesperadas de

belleza. Como tales, recibieron una veneración especial de sus contemporáneos, quienes los elevaron a la categoría de genios inspirados y les dieron frecuentemente el calificativo de "divinos". Pero, por otra parte, aquella emancipación tuvo sus riesgos; los mecanismos de la comitencia perdieron la fluidez de los tiempos en los cuales la corporación garantizaba los encargos. Es muy probable que estas circunstancias engendraran un sentimiento de inseguridad, nunca experimentado antes, entre los artistas plásticos. Lo cierto es que, alrededor de 1530, despuntaron algunos hechos sintomáticos de desasosiego y angustia en los nuevos genios. Las crisis de iracundia y el carácter taciturno de Miguel Angel se hicieron famosos. Vasari se refirió a ellos y registró minuciosamente otros casos insólitos de melancolía en sus biografías de artistas italianos, las *Vidas*, publicadas en 1550 por primera vez. Así conocemos las excentricidades de Piero di Cosimo, la fobia de Pontormo ante la proximidad de un cadáver, la desesperación de Rosso Fiorentino que lo arrastró al suicidio en la corte de Fontainebleau, lejos de su patria. Benvenuto Cellini prestó testimonio de sus propios desequilibrios emocionales, de sus tristezas y delitos, en la fascinante autobiografía que dejó escrita. Y Durero se retrató a sí mismo como un varón de dolores, un Cristo sufriente, o bien trazó un escueto dibujo de su cuerpo desnudo y su mano derecha señalando el bazo, la sede presunta de la bilis negra de acuerdo a la antigua teoría de los humores y temperamentos. En el siglo XVII, se acentuaron los rasgos melancólicos de los artistas, como lo prueban las existencias trágicas de Caravaggio, de Valentin, los suicidios del pintor Testa y del arquitecto Borromini. De esa misma época es el primer ejemplo de un pintor "incomprendido" por sus coetáneos, Rembrandt, que prefirió arrostrar la pobreza y el fracaso antes de apartarse de una búsqueda estilística que él mismo percibió claramente como una indagación en el misterio universal del espíritu de los hombres. De manera que Ficino con su *Sobre la vida triple* y Durero con su *Melencolia I* habían abierto las puertas no sólo a una idea nueva (o renovada de la Antigüedad) sino a una forma inédita de la experiencia real de la melancolía.

No insistiremos en el tema ya muy frecuentado de los retratos de ese temperamento que trazó el teatro isabelino, por ejemplo, el sabio doctor Fausto de Marlowe y el príncipe Hamlet de Shakespeare. Citémoslos al pasar pero advirtamos que fue en Inglaterra, en un terreno intelectual abonado quizás por esas extraordinarias piezas dramáticas, donde apareció la más grande obra dedicada a nuestro asunto, una de las primeras enciclopedias de psicopatología de la historia: la *Anatomía de la Melancolía*, escrita por Robert Burton y publicada en 1621. Burton fue profesor del Christ Church College, en Oxford, desde 1599 hasta el año de su muerte, ocurrida en 1640. Adoptó el seudónimo de Demócrito Junior porque, como el filósofo antiguo de ese nombre, se complacía en escuchar y anotar los pensamientos de los barqueros a quienes frecuentaba. En la explicación del frontispicio de su libro (ed. de 1628) y en la síntesis prelimi-

nar a manera de diálogo, una y otra versificadas, nuestro **scholar** resumió el contenido de la obra y presentó su concepto de la melancolía. El desarrollo del grabado de la portada proporcionaba el índice general del tratado:

"Diez cuadrados diferentes que aquí se ven aparte, están unidos por el arte del grabador.

I

"El viejo **Demócrito** bajo un árbol,
se sienta encima de una piedra con un libro sobre sus rodillas;
a su alrededor cuelgan muchas figuras,
de gatos, perros, y criaturas semejantes,
de las cuales él hace la anatomía,
para buscarles el lugar de la bilis negra.
Sobre su cabeza aparece el cielo,
y Saturno, señor de la melancolía.

II

"Hacia la izquierda un paisaje de los **celos**,
se presenta por sí mismo ante tus ojos.
Un alción, un cisne, una garza,
dos gallos de riña puedes discernir;
dos toros mugiendo se corren el uno al otro
para asaltarse en lo que concierne a Venus.
Estos son símbolos; no digo nada más,
Concibe el resto por lo que antecede.

III

"El contiguo de la **soledad**
una descripción muy bien expresa,
por medio del perro durmiente, el gato: el gamo y su hembra,
liebres y conejos al desierto van:
murciélagos y lechuzas la oscura bóveda cuelgan
en lo alto, con la oscuridad de la melancolía.
Adviértelo: si no es como debiera,
culpa al grabador, no a mí.

IV

"En la columna de abajo está parado
Inamorado con las manos cruzadas,
hacia abajo cuelga su cabeza, tersa y prolija,
de seguro que él está componiendo una cancioncilla.
Su laúd y sus libros en derredor suyo descansan,
como síntomas de su vanidad.
Si esto no revela lo suficiente
para pintarlo, llévate a ti mismo por la nariz.

V

"**Hypochondriacus** descansa sobre su brazo,
un airecillo de costado basta para ofenderlo,
y lo turba con gran pena, Dios lo sabe,
tiene mucho dolor y muchos pesares.
A su alrededor hay potes y frascos,
recién traídos de la farmacia.
Esto es el sentido de los signos de Saturno,
que ves retratados en el cielo.

VI

"Por debajo de ellos, ves arrodillado
a un hombre **supersticioso**:
ayuna, ora, fija la atención en su ídolo,
entre la esperanza atormentada y el miedo:
por el infierno quizás él se toma más molestias
que tú para ganar al propio cielo.
¡Ay!, pobre alma, me compadezco de ella,
¿qué estrellas la inclinan a ser así?

VII

"Pero observa la rabia del **loco** abajo a la derecha,
sus miradas furiosas, su aspecto fantasmal.
¡Desnudo y prendido con cadenas permanece,
y aúlla con vehemencia sin saber por qué!
Obsérvalo; pues como en un espejo,
el retrato de tu furia podría ser.
Conserva su imagen ante tu presencia;
entre tú y él no hay ninguna diferencia.

VIII-IX

"La **borraja** y el **heléboro** ocupan dos escenas,
plantas soberanas para purgar las venas
de la melancolía, y animar el corazón,
con esos humos negros que lo hacen vivaz;
para limpiar el cerebro de brumosas nieblas,
que embotan nuestros sentidos y embarazan el alma.
La mejor medicina que jamás hizo Dios
para esta enfermedad, si se la utiliza bien.

X

"Ahora al final de todos, para llenar un lugar,
es presentada la cara del **autor**:
y en el hábito que él usa,
su imagen ante el mundo aparece.
Su mente ningún arte puede representar

mejor de lo que han de atestiguaros sus escritos.
No han sido el orgullo ni la vanagloria,
(aunque otros lo hagan con frecuencia)
los que lo llevaron a realizar esta obra: si queréis saberlo,
tal vez el impresor tuviera necesidad de ello.

"Entonces no frunzas el ceño ni te burles del asunto,
no te rías ni lo detractes un ápice.
Pues de seguro que si lo haces (del autor),
él hará lo mismo nuevamente.
Considéralo, contempla y mira,
que a la vez que le agrades, así él te gustará.
Y para ello me quedaré a la vista,
para que ordenes (cuanto quieras), lector, ¡adiós!"

Desde el comienzo, Burton pretendió comunicar a su lector no sólo el interés sino el entusiasmo ambiguo que la melancolía había despertado en él, pues el temperamento atrabiliario se le había presentado como triste y dulce, maldito y divino a la par. La síntesis poética (**abstract** la llamó Burton) a manera de prólogo desplegaba bellamente tales ambigüedades:

"Cuando voy meditando solo,
pensando en varias cosas ya conocidas,
cuando construyo castillos en el aire,
despojados de pena y de miedo,
complaciéndome con la dulzura de los fantasmas,
me parece que el tiempo corre muy veloz.

Todas mis alegrías por ello son tontas,
nada es más dulce que la melancolía.

"Cuando yazgo despierto y solo,
reflexionando en lo que hice mal,
mis pensamientos me tiranizan entonces,
el miedo y la pena me sorprenden,
si permanezco quieto o parto,
me parece que el tiempo se mueve muy despacio.

Todas mis penas por ello son alegres,
nada es tan triste como la melancolía.

"Cuando para mí mismo actúo y sonrío,
con pensamientos placenteros distraigo el tiempo,
por el borde de un arroyo o por un bosque muy verde,
sin ser oído, ni visto, ni buscado,

mil placeres me bendicen,
y coronan mi alma de felicidad.

Todas mis alegrías aún resultan tontas,
ninguna es tan dulce como la melancolía.

"Cuando yazgo, me siento o camino a solas,
suspiro, me aflijo con grandes lamentos,
en una arboleda oscura, en un antro tedioso,
con desagrado y furia entonces,
mil miserias enseguida
cubren mi alma y mi pesado corazón.

Todas mis penas por ello son alegres,
ninguna es tan agria como la melancolía.

"Me parece que oigo, me parece que veo,
dulce música, maravillosa melodía,
pueblos, palacios y ciudades bellas;
ora aquí, ora allá; el mundo es mío,
raras bellezas, damas galantes resplandecen,
todo es encantador y divino.

Todas las otras alegrías son tontas,
ninguna es tan dulce como la melancolía.

"Me parece que oigo, me parece que veo,
fantasmas, duendes, demonios: mi fantasía
me presenta mil formas horribles,
osos sin cabeza, hombres negros y abejas,
gritos lastimeros y rostros espantosos,
se aterroriza mi alma infeliz y triste.

Todas mis penas por ello son alegres,
ninguna es tan maldita como la melancolía.

"Me parece que cortejo, me parece que beso,
me parece que ahora abrazo a mi amante,
oh benditos días, oh suave contento,
paso mi tiempo en el paraíso.
Tales pensamientos pueden todavía conmover mi imaginación
así puedo estar siempre enamorado.

Todas mis alegrías por ello son tontas,
nada es más dulce que la melancolía.

"Cuando recuento los muchos afanes del amor,
mis suspiros y lágrimas, mis noches en vela,
mis accesos de celos; oh, de mi duro destino
me arrepiento, pero es demasiado tarde.
Ningún tormento es peor que el amor,
ni tan amargo puede saber a mi alma.

Todas mis penas por ello son alegres,
nada es más áspero que la melancolía.

"Amigos y compañeros idos ya,
que es mi deseo estar a solas;
nunca me encuentro mejor que cuando mis pensamientos y yo
nos enseñoreamos de nuestra vida privada.
No hay gema, no hay tesoro semejante,
tal es mi delicia, mi corona, mi bendición.

Todas mis alegrías por ello son tontas,
nada es más dulce que la melancolía.

"Mi único castigo es estar solo,
soy una bestia, un monstruo que ha crecido,
no quiero luz ni compañía,
ahora me topo con mi miseria.
La escena ha cambiado, mis alegrías se han ido;
llegan el miedo, el descontento y la aflicción.

Todas mis penas por ello son alegres,
nada es tan feroz como la melancolía.

"No cambiaré la vida por la de ningún rey,
estoy exultante: ¿puede el mundo brindar
más alegría que la de reír y sonreír,
y pasar el tiempo en juegos placenteros?
No, no me perturbéis,
tanto es el goce que siento y veo.

Todas mis alegrías por ello son tontas,
nada es tan divino como la melancolía.

"Cambiaré mi estado por el de cualquier infeliz,
que pueda proceder de la cárcel o del muladar.
Mi dolor está más allá del remedio, es otro infierno,
no resisto permanecer en este tormento,
ahora, desesperado, odio mi vida,
préstame una horca o un cuchillo.

Todas mis penas por ello son alegres,
nada es tan maldito como la melancolía."

Este juego pendular domina el larguísimo tratado e inaugura respecto de la melancolía una forma de la sensibilidad moderna, hecha a la par de deleite intelectual, por la transparencia que el escepticismo suele dar a las condiciones de la existencia humana, y de desgarramiento emocional, por la devastadora acción que la tristeza provoca al bloquear el ejercicio de la voluntad. La contradicción se expresa a todo lo largo de la obra en el conflicto frecuente entre la admiración que muchos melancólicos inspiran a Burton y su conciencia de que ese estado psíquico, básicamente formado del *miedo* y de la *pena*, implica un mal al que es necesario combatir. Pero la *Anatomía* comienza, en realidad, por citar al castigo de Dios como una primera causa posible de la enfermedad y agrupa en la misma clase "supernatural" de motivos la intervención de los demonios, de los espíritus, de sus agentes (magos, brujos), y la influencia de las estrellas. El autor prosigue con la enumeración de las que podríamos llamar causas físicas de la melancolía — la vejez, la herencia corporal recibida de los padres, la dieta, el aire del lugar donde se vive—, y se ocupa luego de las pasiones o perturbaciones de la mente que desencadenan el morbo. La pena y el miedo se sitúan en los primeros lugares de la lista y van a continuación la vergüenza, la envidia, el odio, el espíritu faccioso y el deseo de venganza, la ira, el descontento, la ambición, afectos todos que inciden en los asuntos de la república y presentan, por ello, una faz política e histórica. El amor propio y la vanagloria se entroncan con el amor por el estudio y el apetito de conocimiento, cuyos excesos componen el riquísimo cuadro de "las miserias de los intelectuales" (**the miseries of scholars**). Más allá de las causas supernaturales, físicas y psíquicas, se encuentran las razones específicamente somáticas, del "interior de los cuerpos" (las que mejor parecen ligarse a la vieja teoría de los temperamentos), y otro género de causas a las cuales Burton denomina contingentes ("no necesarias"), remotas, externas, adventicias o accidentales, y que nosotros podríamos llamar sociales, a saber: la crianza, la educación, los terrores y miedos colectivos que proceden de las calamidades de toda laya (terremotos, catástrofes naturales, matanzas, rumores y fantasías sobre diablos o espectros), las muertes de amigos, las grandes pérdidas familiares, las supersticiones y nuevamente la curiosidad del intelecto. Mas de este último conjunto de causas sociales me interesa llamar la atención sobre la pérdida de la libertad, la servidumbre, la pobreza y el estado de necesidad, porque en la descripción de sus efectos y remedios despuntan ideas que abonan nuestra hipótesis de que la melancolía empezaba a percibirse, ya en el siglo XVII, como una respuesta a las frustraciones en torno al proyecto moderno de la construcción de una sociedad terrenal sin privilegios.

La primera libertad perdida que examina Burton es la de los

grandes príncipes y poderosos, agobiados por las tareas que les impone el gobierno del estado o la dirección de sus asuntos. Viven en medio de la abundancia e incluso de placeres inalcanzables para la mayoría de los hombres, pero ellos anhelan cambiar su situación aunque pueda aguardarles algo peor. Ocurre que tampoco los altos personajes de la política escapan al deseo natural de todos los hombres de experimentar lo nuevo, lo variable, aquello que suele arrancarnos de la rutina y del tedio, aflicciones de las que fueron presa y dieron testimonio "reyes-filósofos" como Marco Aurelio o Salomón.

Comparada con la situación anterior, la pérdida de la libertad que implican la esclavitud, la servidumbre y la prisión ha de verse como algo mucho más terrible en cuanto a sus efectos psíquicos. Burton imagina las devastaciones del alma que han de sufrir los mineros que extraen el oro, el plomo, el estaño, el carbón y las piedras de las canteras; su ejemplo concreto es el de los "30.000 indios esclavos en Potosí, en el Perú". Pero el joven Demócrito agrega a esta lista de desventurados las mujeres en los harenes de Turquía, las damas españolas e italianas celosamente encerradas por sus maridos "como si de halcones se tratase", los habitantes de Islandia, Moscovia y el polo que se ven obligados a encerrarse en sus cabañas de hielo durante seis meses de noche perpetua, y, por supuesto, el preso común que, hambriento y solitario, alimenta su corazón del pan de la melancolía. Un recuerdo especial se dirige a las víctimas de la Inquisición española, caídas de improviso del cielo al infierno, encerradas en un santiamén y presas de una incertidumbre absoluta sobre su destino.

Siempre y en todas partes, los hombres han luchado y realizado cosas inverosímiles para evitar la pobreza, porque ella ha sido la causa permanente del menosprecio de los otros y ha concluido en el autoconvencimiento de la propia indignidad en el menesteroso. Las personas son juzgadas por lo que poseen; así, los ricos son universalmente alabados y honrados, sin importar cuál sea el origen de sus fortunas, y, aunque tacaños hasta la muerte, suelen ser ensalzados como generosos, benefactores de la humanidad y mecenas; su tontería se convierte en inteligencia cuando no en exquisita sabiduría. Entretanto, los pobres son objeto de la desconsideración ajena y de la burla, de las amonestaciones y del acoso de los poderosos que descargan sobre ellos el peso de todas las sospechas. La tristeza es entonces el temple de ánimo más natural entre los pobres, pues sólo "el dinero otorga la vida y el alma", concluye Burton, para quien el remedio eficaz contra la melancolía asociada al estado de indigencia radica en el ejercicio cotidiano y colectivo de la caridad. Esta virtud termina siendo, por otra parte, la única forma del amor que nunca puede derivar hacia la propia melancolía. La caridad, entonces, es la fuerza social sobre la que habrá de construirse una sociedad equilibrada y fraterna, en la cual regirá para todos los hombres el ruego de Salomón: "no me des, Señor, ni riqueza ni pobreza, nútreme con el alimento que sea conveniente para mí." En este punto del texto de

Burton parece haberse alcanzado una primera formulación clara de la melancolía como una estructura psíquica, transida de la contradicción entre el deleite y la amargura, que es la respuesta a la frustración de un proyecto o sueño de actividad transformadora en el mundo. De aquella idea esperanzada acerca de que la vida puede ser distinta brota la inexplicable morosidad placentera con que los modernos contemplaron, en principio, la melancolía; sobre la posterior extinción de la esperanza se apoyan el regusto amargo y la vivencia premonitoria de la nada y de la muerte en los que, por fin, nos sumerge el morbo melancólico, como en un océano.

Dado que la consecución de la dicha fue el fin universal y aparentemente sencillo que se propusieron los hombres de la Ilustración, las ambigüedades de nuestra melancolía se disiparon en el siglo XVIII para dar lugar a una apreciación que restituyó ese temple de ánimo al campo de la patología pura y simple. El humor melancólico no podía presagiar nada bueno, pues acostumbraba despuntar como consecuencia del exceso en la liberación o en la represión de las pasiones y, muy pronto, derivaba hacia la degradante tragedia de la locura. Por una parte, *La carrera del libertino*, sea la obra dramática de Fielding, estrenada en 1730, sea la popular serie de grabados que Hogarth diseñó cinco años más tarde y que culminaba en la escena desgarradora del manicomio de Bedlam, y, por otra parte, el espeluznante final de la superiora del convento de Santa Eutropia en Arpajon, que describió Diderot en la novela *La religiosa*, son dos ejemplos claros de aquella polaridad libertina-je-ascetismo sobre la que basculaba la melancolía patológica. La locura, su efecto o su desarrollo inmediato, se concebía entonces como el producto de una violencia perpetrada contra el equilibrio natural de las emociones. De todos modos, la amenaza de la infelicidad estaba siempre al acecho y los **philosophes** debieron de explicar los mecanismos para evitar la invasión de nuestros corazones por la desdicha. Entre burlas y veras, el optimismo suicida del maestro Pangloss se oponía al cultivo de la interioridad con el cual Cándido remataba su vida andariega, el oportunismo bohemio del sobrino de Rameau se atemperaba gracias al goce compartido del arte, y las razones fatalistas del joven Jacques se aproximaban a una ética de aceptación de la vida, a una suerte de spinozismo vulgar, iluminado por la lumbre cálida del amorío. Pero he aquí que, también en *El sobrino de Rameau*, Diderot esbozó una receta activa contra las agresiones de la tristeza: la proyección bienhechora y transformadora del sujeto sobre la sociedad y la historia.

"(...) Yo no desprecio los placeres de los sentidos; también tengo un paladar a quien halaga un manjar delicado o un vino delicioso. Tengo un corazón y ojos, y me gusta ver una mujer bonita, sentir bajo mi mano la firmeza y redondez de su pecho, oprimir sus labios con los míos, sentir la voluptuosidad en sus miradas y morir en sus brazos. Algunas veces, con mis amigos, no me desagrada una orgía,

incluso un poco tumultuosa; pero no le niego que me parece infinitamente más placentero todavía haber socorrido al desgraciado, arreglar una cuestión espinosa, dar un consejo saludable, hacer una lectura agradable, un paseo con un hombre o una mujer gratos a mi corazón, pasar algunas horas instructivas con mis hijos, escribir una buena página, cumplir con los deberes profesionales y decir a la que amo cosas tan tiernas y dulces que llevará sus brazos alrededor de mi cuello. Conozco una acción, que daría todo cuanto tengo por haberla realizado. Mahomet es una obra sublime (escrita por el señor Voltaire), pero preferiría haber rehabilitado la memoria de Calas."

El ejemplo de Voltaire y de su compromiso por la libertad de los hombres reaparece en este pasaje de Diderot, contrapuesto al modelo aristocrático de las "gentes de mundo", para quienes "el placer es siempre un negocio": "Embrutecen el alma y el hastío se apodera de ella. Quien les quitara la vida en medio de esa abundancia abrumadora les prestaría un servicio. Es que ellos no conocen de la felicidad más que la parte que se deteriora con mayor rapidez." Me atrevería a decir que la sonrisa de Voltaire en el famoso retrato que el escultor Houdon le realizó no sólo es la expresión de su indiscutible ironía; es también el signo de una adecuación del hacer a la esperanza en un mundo verdaderamente humano, una señal de que la empresa moderna tiene y conserva un sentido. Pero los labios de Voltaire no pierden su aura irónica, porque aquella esperanza no diluye la lucidez: la frustración y la nueva melancolía están allí, se resisten a desaparecer del horizonte. Nuestro triunfo pequeño y cotidiano sobre ellas es el fundamento de la perenne y renovada sacralidad que habita en los hombres modernos.

Bibliografía

El lector encontrará citados los principales libros y fuentes, de que me he servido para redactar estas páginas, en el mismo orden de la exposición. Le resultará sencillo ubicar las «autoridades» de cada párrafo del discurso con sólo atender a las referencias que éste suele contener y que remiten, por lo general, a la edición en lengua original de los escritos en cuestión. Toda obra, por más que pueda relacionarse con varios pasajes dispersos en este libro, ha sido incluida una sola vez en la presente lista bibliográfica.

PRÓLOGO

- HELLER, Agnes. *La teoría de la historia*. Barcelona, Fontamara, 1982.
- HELLER, Agnes & FEHER, Ferenc. *Anatomía de la izquierda occidental*. Barcelona, Península, 1985.
- DARNTON, Robert. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México, FCE, 1987.
- FURIO CERIOL, Fadrique. *El Concejo y Consejeros del Príncipe*. Madrid, Editora Nacional, 1978.

CAPÍTULO I

- CANTIMORI, Delio. *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*. Florencia, Sansoni, 1967.
- GINZBURG, Carlo. *Miti, emblemi, spie. Morfología e storia*. Turín, Einaudi, 1986 (Hay versión española de Gedisa).
- DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette*. San Pablo (Brasil), Companhia das Letras, 1990.
- DAVIS, Natalie Z. *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16e. siècle*. Paris, Aubier-Montaigne, 1979.
- VOVELLE, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona, Ariel, 1985.
- BLOCH, Marc. *Los reyes taumaturgos*. México, FCE, 1988.
- VOVELLE, Michel. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe. siècle*. Paris, Seuil, 1978.
- La mentalidad revolucionaria*. Barcelona, Crítica, 1989.
- FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVIe. siècle. La religion de Rabelais*. Paris, Albin Michel, 1968 (Hay edición castellana en "La evolución de la humanidad", UTEHA).
- DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident (XIVe.-XVIIIe. siècles) Une cité assiégée*. París, Fayard, 1978 (Hay versión española de Taurus, Madrid).

- ARIES, Philippe. *L'homme devant la mort*. París, Seuil, 1977 (Hay versión española de Taurus, Madrid).
- VOVELLE, Michel. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. París, Gallimard, 1982.
- FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. En *Obras completas*, vol. 17, Buenos Aires, Hyspamérica, 1989.
- WARBURG, Aby. *La Rinascita del Paganesimo Antico. Contributi alla storia della cultura*. Florencia, La Nuova Italia, 1966.
- GOMBRICH, Ernst. *Aby Warburg. An intellectual biography*. Oxford, Phaidon Press, 1986.
- FAVIER, Jean. *François Villon*. México, FCE, 1989.
- LEFEBVRE, Georges. *El gran Pánico de 1789. La Revolución Francesa y los campesinos*. Buenos Aires, Paidós, 1986.
- MUCHEMBLED, Robert. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe.-XVIIIe. siècles)* París, Flammarion, 1978.
- BAKHTINE, Mikhail. *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. París, Gallimard, 1970 (Hay versión española de Alianza, Madrid).
- BURKE, Peter. *Popular culture in early modern Europe. 1500-1800*. Londres, 1978 (Hay versión española de Alianza, Madrid).
- HEERS, Jacques. *Fêtes des fous et Carnavals*. París, Fayard, 1983 (Hay versión española de Península, Barcelona).
- ARIES, Philippe & DUBY, Georges. (dir.), *Histoire de la vie privée. 3. De la Renaissance aux Lumières*. París, Seuil, 1986 (Hay versión española de Taurus, Madrid, vols. 5 y 6).
- LAVALLEYE, Jacques. *Lucas van Leyden. Peter Bruegel l'Ancien. Gravures. Oeuvre complet*. París, Arts et métiers graphiques, 1966.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres. 1579-1580* París, Gallimard, 1979.
- TOUSSAINT-SAMAT, Maguelonne. *Historia natural y moral de los alimentos. 9 vols. Madrid, Alianza, 1991-1992*.
- REVEL, Jean-François. *Un festín en palabras. Historia literaria de la sensibilidad gastronómica de la Antigüedad a nuestros días*. Barcelona, Tusquets, 1980.
- BRUNO, Giordano. *La Cena de las Cenizas*. Madrid, Editora Nacional, 1984. Ed. a cargo de Miguel Granada.
- De la causa, principio y uno*. Buenos Aires, Losada, 1941. Ed. a cargo de Angel Vassallo.
- GINZBURG, Carlo. *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Turín, Einaudi, 1966.
- El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnik, 1981.
- McDANNEL, Colleen & LANG, Bernhard. *Historia del cielo*. Madrid, Taurus, 1990.
- GAETA, Franco. *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*. Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1955.

ERASMO de Rotterdam. *L'apoteosi di Giovanni Reuchlin*. Nápoles, Pironti, 1949.
TERAN, Oscar. "Figuraciones". En *La Ciudad Futura*, n. 30-31, p. 29, 1991-1992.

CAPÍTULO II

ARENDT, Hannah. *Sobre la Revolución*. Madrid, Alianza, 1988.

PARKER, Geoffrey. *La Revolución Militar. Las innovaciones militares y el apogeo de Occidente. 1500-1800*. Barcelona, Crítica, 1990.

ERASMO, *Obras escogidas*. Madrid, Aguilar, 1956.

De las obras de Rabelais, Ariosto, Cervantes y Montaigne, existen numerosas ediciones al alcance del lector y por ello no se cita ninguna en especial.

BODINO, Juan. *Los seis libros de la república*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.
Ed. a cargo de Pedro Bravo Gala.

PARKER, Geoffrey. *La Guerra de los Treinta Años*. Barcelona, Crítica, 1988.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Opere*. 2 vols. Milán-Roma, Rizzoli, 1938.

CAPÍTULO III

LE GOFF, Jacques. (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*. Madrid, Siglo XXI, 1987.

ANDERSON, Perry. *El estado absoluto. El dios oculto*. Barcelona, Península, 1985.

Respecto de Pascal y Racine, rige lo dicho para los casos de los grandes escritores en el capítulo II.

CARO BAROJA, Julio. *Las brujas y su mundo*. Madrid, Revista de Occidente, 1961.

MANDROU, Robert. *Magistrats et sorciers en France au XVIIe. siècle. Une analyse de psychologie historique*. París, Plon, 1968.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. *La bruja de Jasmin*. Barcelona, Argos Vergara, 1984.

QUAIFE, G. R.. *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*. Barcelona, Crítica, 1989.

GINZBURG, Carlo. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Turín, Einaudi, 1989.

THOMPSON, E. P.. *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona, Crítica, 1984.

FERNANDEZ NIETO, Manuel. *Proceso a la brujería. En torno al Auto de Fe de los brujos de Zugarramurdi Logroño, 1610*. Madrid, Tecnos, 1989.

CAPÍTULO IV

WEBSTER, Charles. *De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna*. México, FCE, 1988.

AYER, A. J.. *Voltaire*. Barcelona, Crítica, 1988.

De las obras de Voltaire hay muchas ediciones accesibles a los lectores de habla española.

HOCQUARD, Jean-Victor. *La pensée de Mozart*. París, Seuil, 1958.

DA PONTE, Lorenzo. *Mémoires*. París, Mercure de France, 1988.

Son numerosas las ediciones de bolsillo, o que acompañan las respectivas grabaciones, de los libretos de las óperas de Mozart.

FONTENAY, Elisabeth de. *Diderot o el materialismo encantado*. México, FCE, 1988.

VENTURI, Franco. *Los orígenes de la Enciclopedia*. Barcelona, Crítica, 1980.

DARNTON, Robert. *Mesmerism and the end of the Enlightenment in France*. Cambridge (Mss.), Harvard University Press, 1968.

DIDEROT, Denis. *Lettres à Sophie Volland*. París, Gallimard, 1984. Ed. a cargo de Jean Varloot.

Le rêve de d'Alembert et autres écrits philosophiques. París, Gallimard, 1984. Ed. a cargo de Jacques y Anne-Marie Chouillet.

FAUJAS de SAINT-FOND. *Description des expériences de la machine aérostatique de MM. de Montgolfier, et de celles auxquelles cette découverte a donné lieu*. París, De la Haye, 1784.

CAPÍTULO V

COHN, Norman. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid, Alianza, 1981.

BAINTON, Roland H. *Servet, el hereje perseguido (1511-1553)*. Madrid, Taurus, 1973.

LECLER, Joseph. *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*. París, Aubier-Montaigne, 1955.

KAMEN, Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid, Alianza, 1987.

KOYRE, Alexandre. *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe. siècle allemand*. Paris, Gallimard, 1971.

CAPÍTULO VI

KLIBANSKY, Raymond; PANOFSKY, Erwin & SAXL, Fritz. *Saturne et la Mélancolie*. París, Gallimard, 1989 (Hay versión española de Alianza Forma, Madrid).

YATES, Frances A.. *La filosofía oculta en la época isabelina*. México, FCE, 1982.

WITTKOWER, Rudolf & Margot. *Nacidos bajo el signo de Saturno. Genio y temperamento de los artistas desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*. Madrid, Càtedra, 1982.

BURTON, Robert. *The Anatomy of Melancholy*. Nueva York, Tudor, 1955.

DIDEROT, Denis. *La Religieuse*. París, Gallimard, 1966.

Le neveu de Rameau et autres dialogues philosophiques. París, Gallimard, 1972.

Índice

Prólogo	9
Capítulo I	
Algunos apuntes acerca de la convergencia cultural entre las élites y las clases populares a partir del Renacimiento	15
Capítulo II	
La guerra moderna clásica	45
Capítulo III	
Jansenistas y brujas, herejes modernos	57
Capítulo IV	
Crisis del siglo XVII e Ilustración del siglo XVIII	71
Capítulo V	
Tolerancia y fraternidad	113
Capítulo VI	
La melancolía como temple de ánimo de la modernidad	127
Bibliografía	142